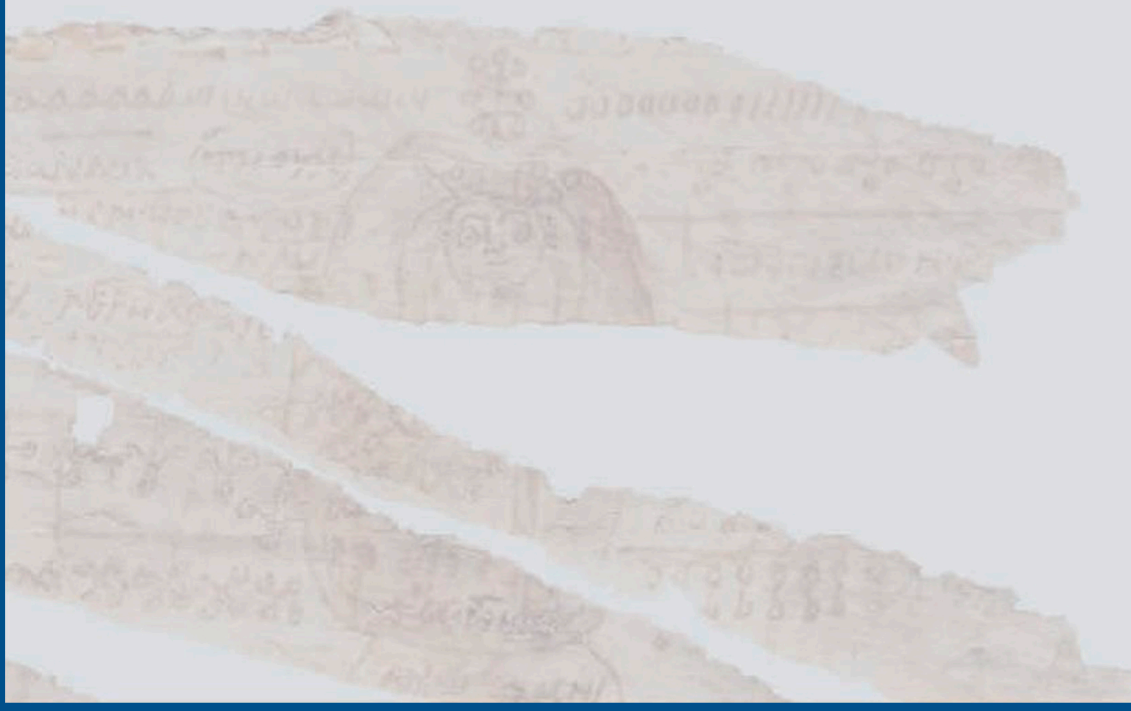
EDICIÓN DE TEXTOS MÁGICOS DE LA ANTIGÜEDAD Y DE LA EDAD MEDIA

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez y Sofía Torallas-Tovar
(Editores)



Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid 2010

Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media

Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez y Sofia Torallas Tovar
(Editores)

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial

Las noticias, asertos y opiniones contenidos en esta obra son de exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, sólo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Catálogo general de publicaciones oficiales
http://www.060.es

© CSIC
© Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez, Sofía Torallas Tovar (editores)

NIPO: 472-10-156-1
ISBN: 978-84-00-09153-8
Depósito Legal: M-35797-2010

Maquetación: Arancha Minguet Burgos

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7-8

Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request from the Cairo Genizah 9-23
Gideon BOHAK

Sobre la visita de Antaura a España 25-42
Antonio BRAVO GARCÍA

Textos mágicos del Atharvaveda 43-59
Eugenio R. LUJÁN

Tipología de los documentos de oro hallados en tumbas. Las laminillas órficas y su relación con otros textos mágicos 61-77
Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ

Magic and Mithraism in the "Mithras Liturgy" 79-90
Marvin MEYER

Magia, amuletos y supersticiones de materia médica en el libro I de Kyranides 91-143
Sabino PEREA YÉBENES

El término maleficus en Derecho romano postclásico 145-171
José-Domingo RODRÍGUEZ MARTÍN

Magia cristiana en la Rus' de Kiev 173-178
Susana TORRES PRIETO

Introducción

Como resultado del *Seminario Internacional Complutense* "*Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y la Edad Media*", celebrado entre los días 2 y 4 de junio de 2005 en Madrid y Toledo, ve ahora la luz una selección de las comunicaciones presentadas en aquel coloquio.

El objetivo de aquella reunión científica era debatir sobre los avances que se han producido en los últimos años sobre un aspecto muy difícil de la Filología dedicada a lenguas antiguas, la edición de textos mágicos. La abundancia de testimonios escritos relacionados con la magia en las culturas del Mediterráneo y aledañas es prueba de su enorme extensión, y como únicos testigos de su práctica, nos aportan un complejo mensaje a menudo inextricable y un auténtico reto para su interpretación desde nuestros días.

La magia ha sido objeto de atención de los filólogos desde antiguo por el interés que transmiten dichos textos: en el orden sociológico aportan una información vital acerca de las clases sociales que recurren a la magia, en el supuesto, no siempre bien verificado, de que los usuarios de dichos recursos pertenecen más bien a las clases bajas, que, de otra manera, carecen de voz en los textos literarios de la Antigüedad y la Edad Media. En el orden lingüístico, los textos mágicos suelen ser documentos preciosos, en la medida en que suelen transmitir un lenguaje muy descuidado, con una ortografía muy deficiente, que sirve en muchos casos para testimoniar un nivel de lengua vulgar o cotidiano. Esta aseveración también tiene sus problemas de verificación, pues muchas veces los errores contenidos en los textos mágicos también tienen una funcionalidad interna. Finalmente, los textos mágicos han sido objeto de mucha atención porque nos transmiten un nivel "alternativo" de conocimiento de las religiones de la Antigüedad y la Edad Media; una religiosidad al margen de los cultos oficiales, fuera de las corrientes de la ortodoxia, apartada de los códigos de conducta socialmente reconocidos... Todos estos factores han estimulado desde antiguo el estudio científico de los textos mágicos.

No obstante, en los últimos años, ha resurgido un nuevo interés por los textos mágicos antiguos, movido sobre todo por el hecho de que han aparecido muchos textos nuevos o se ha tenido el coraje de enfrentarse de nuevo y reinterpretar con nuevas claves textos conocidos. El concepto "magia" ha ampliado mucho su espectro de análisis teórico y los textos mágicos se analizan desde perspectivas muy diferentes. Esta ha sido la razón básica por la que los editores del presente volumen decidieron organizar el Seminario Internacional Complutense cuyas conclusiones más selectas presentan aquí ahora. Por una parte, no se ha querido limitar el espectro lingüístico, pues esta es una de las mayores riquezas del corpus de textos mágicos, a la vez que una de las mayores dificultades. Por otra parte, el encuentro de especialistas en diferentes filologías y disciplinas científicas ha permitido un intercambio vivo de impre-

siones sobre un tipo de texto que ayer, hoy y siempre será un reto de interpretación muy especial.

Abrimos el volumen con la contribución del Profesor Bohak sobre su propio descubrimiento y desciframiento del sistema de cifrado de algunos textos mágicos encontrados en la Geniza de El Cairo. Antonio Bravo, a continuación, revisa el formulario de los amuletos contra la migraña, el lugar inhóspito al que se envían las enfermedades y la pervivencia de esta fórmula hasta incluso nuestros días. Eugenio Luján, por su parte, se enfrenta al análisis de las prácticas mágicas y maléficas atestiguadas en el Atharvaveda. Raquel Martín Hernández se enfrenta a un corpus de laminillas áureas dentro del entorno funerario, para estudiar no sólo su tipología y formulario, sino su clasificación problemática como texto mágico. Marvin Meyer vuelve sobre el texto de la "Liturgia de Mitra" para analizar los elementos de la religión mitraica en su relación con la magia. Sabino Perea presenta un análisis minucioso y una versión al español del primer libro de las Kyranides, un catálogo o canon médico sobre las piedras y su uso terapéutico. En un giro hacia los textos legales, José Domingo Rodríguez Martín analiza el término *maleficus* y su evolución en la legislación romana. Cierra el volumen la contribución de Susana Torres Prieto cuyo trabajo refuerza la hipótesis, cada día más firme, del carácter cristiano de la magia en la Rus' de Kíev.

Finalmente, los editores quieren dar expresamente las gracias al Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, en la persona de su director, Santiago Montero Herrero, pues en su elenco de actividades y en el marco científico que garantiza se celebró el Seminario Internacional Complutense que ha dado origen a esta publicación; a la directora de *´Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, por el apoyo expreso que ha prestado la publicación de este volumen; a la Universidad Complutense, por el apoyo económico y de gestión concedido al proyecto presentado y finalmente, al Ministerio de Educación y Ciencia por la dotación concedida en el marco de las Acciones Complementarias.

Madrid, julio de 2008
Los coordinadores:
Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez y Sofía Torallas Tovar

Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request from the Cairo Genizah

Gideon Bohak

Tel-Aviv University
gbohak@post.tau.ac.il

1. INTRODUCTION

Ever since its "discovery" in 1896, the Cairo Genizah — the used paper storage room of a medieval synagogue, continuously active from the tenth to the nineteenth century — has provided invaluable evidence pertaining to the study of every aspect of medieval Jewish culture.[1] But only in recent decades have the numerous magical texts preserved in the Genizah begun to receive some of the attention they deserve. It is as a contribution to the study of the Jewish magical tradition in medieval Cairo, and as a demonstration of the great interest of these under-studied manuscripts, that the present paper seeks to present two curious Genizah magical texts which employ a unique substitution cipher which — to the best of my current knowledge — is unattested elsewhere.[2] These texts are interesting both for their use of this cipher (which re-appears in other Genizah magical texts) and for the actual contents of the fragment which helped me crack the cipher. Written by, or at least for, a Cairoene Jewish woman in the Middle Ages, and expressing her desire and demand that a local jinn would reveal to her where the gold coins are hidden in her own house, this text sheds some light on issues of magic, cryptography, and gender in the Jewish community of medieval Cairo. In what follows, we shall try to examine, albeit briefly, each of these important issues.

---

[1] This paper forms a part of a much wider research project, on "Jewish Magical Recipe Books From the Cairo Genizah," which is funded by the Israel Science Foundation (Grant No. 725/03). I am grateful to the ISF, and to my researsch assistants — Irena Lerman, Shani Levy and Karina Shalem — whose patient work has made a considerable contribution to the success of this project. Earlier versions of this paper were delivered at the annual conference of the European Association of Biblical Studies (Groningen, 27 July 2004), at the Madrid conference which preceded the present volume (2 June 2005), and at the 41st International Conference of Medievalists (Kalamazoo, Michigan, 6 May 2006). On all three occasions, I learned much from the audience's response and criticism.

[2] For a useful introduction to the Cairo Genizah, see Stefan C. Reif (2000); for its magical texts, see esp. Joseph Naveh & Shaul Shaked (1985:215-240); id. (1993:145-242) (=MSF); Lawrence H. Schiffman & Michael D. Swartz (1992); Peter Schäfer & Shaul Shaked (1994, vol. 2, 1997, vol. 3, 1999) (=MTKG). For broad surveys of this material, see Shaul Shaked (2000:97-109), and the following note.

2. CRACKING THE CODE

I first became aware of the existence of magical ciphers in the Cairo Genizah upon reading a brief survey of the Genizah magical texts by Steven Wasserstrom. In a short sentence embedded in a long footnote, he notes that "T(aylor)-S(chechter) K 5.7 is written in some as yet indecipherable code," and thanks Dr. (Jeffrey) Khan for showing him this text.[3] Being an amateur cryptographer, I could not help going to the microfilm room of Tel-Aviv University library and making myself a copy of this short and enigmatic text. I then spent a few days working on it, in an attempt to make some sense of what it may conceal, but to no avail. The code-producers had their way, and the coded message could not be cracked, at least not by me.

The real breakthrough came only a few years later, when Professor Shaul Shaked, of the Hebrew University, Jerusalem, gave me a copy of his preliminary list of magical fragments in the Cairo Genizah, which now serves as the basis for my own work on Genizah magical texts. Among the many interesting texts included in Shaked's list, I found several references to magical texts whose alphabet was listed by him as "cryptic script." Upon closer examination, some of these "cryptic" scripts turned out to be long sequences of magical *characteres* of the Greek type or magical "seals" of the Muslim type, both of which are intended to serve as esoteric and powerful magical signs, but are not cryptographic in any way.[4] Some fragments, however, indeed were written in what seemed like a secret code, and in one case — that of T-S K 24.19 — there was no doubt that this indeed was the case.

Looking at this fragment (Figure 1) one is struck by several conspicuous features. It is a sheet of paper, measuring ca. 16 cm (width) by 15 cm (height), and written on one side only. The text was folded vertically, and then perhaps folded or rolled horizontally. The writing is neat, and the scribe seems to have indicated a new section by indenting it (lines 9 to 12), and even separated one word from the rest of the text in line 8. The text itself is quite short, with much space left at the bottom of the page. The only problem with this text is that most of its "letters" are not those of the Hebrew alphabet, or of any other alphabet known to me. It certainly looks like some kind of code, but it seems as if parts of the message were not coded. In line 4 of the text, at the end of the line, we find the Hebrew phrase *baroukh shmo u-baroukh hu*, i.e., "Blessed is His Name and blessed is He." In line 9, at the beginning of the line, we find the Hebrew word *mashbi'a*, "I adjure." This makes it extremely likely that the coded parts too are a "real" text, and not just a random set of mystical signs. It also makes it quite clear that this is a magical text, apparently written from right to left and probably written in Hebrew. Going over the different signs, I could see that their overall number is about 20, which would make sense for any alphabetical system (as opposed to syllabic scripts, for example, which would require far more signs).[5] After a rough count of the frequency of the different

[3] Steven M. Wasserstrom (1992:160-166), on p. 162, n. 17.

[4] For these magic signs see, for example, Winkler (1930); see also Bohak (2008:270-274).

[5] And cf. the celebrated example of Linear B, for which see John Chadwick (1958).

signs, I could see that some signs — for example, that of a circle with a dot inside it, or that which looks a bit like the numeral "6" — appear almost 30 times within this text, while others appear only once or twice, and this too gives the impression of an alphabetic script and a system of simple substitution. But frequencies alone could not tell me which Hebrew letter is substituted by which cryptic sign. To break the code, I had to start guessing what the underlying text might say.

Cryptography is a very funny hobby. When you begin, you take a lot of false paths — a wrong guess of one or two signs leads you to more erroneous guesses, which make the proposed decipherment seem to make sense for one or two words, but give only nonsense for the rest of the text. But at some point a good guess begins to lead in the right direction, and more parts of the text become intelligible, helping you weed out some of the wrong guesses — until finally all the pieces fall in their right places.[6] In this case, one sure guess was that the word after *mashbi'a* in line 9 would be *ani*, "I adjure." This gave the right values for the *aleph* and the *nun*, though I was not sure about the third sign, which was supposed to be a *yod* but did not appear elsewhere in the text, quite unlikely for such a frequent letter. It also gave some funny sequences of *aleph*s near the beginning of the text, but I decided to ignore them and concentrate on the last lines of the text. After a few false starts, I realized that the circle with a dot inside it is likely to be the letter *he*, both because of its high frequency and because of its appearance — for example in lines 9 and 12 — in sequences of X + several signs + X, which is what we may expect of the definite article in Hebrew. With that in place, it seemed quite likely that the last line of the text has two plural endings (in the 10th-11th and 17th-18th letters) — presumably, "the plural things + the plural adjectives," and the only question was whether it would be a male plural "-im" or a female plural "-ot". Both the sign which looks like an Arabic *hamza* and the sign which looks like a "6" are very frequent, but this should be true both for the *yod* and *mem* and for the *waw* and *taw*. But since in line 8 the sequence *aleph mem nun*, that is "Amen," made perfect sense in a Jewish magical text, it was quite clear that the last line had plural male endings. With the *aleph*, *nun*, *he*, *yod* and *mem* all correctly identified, the rest was a piece of cake, and soon I could read much of the text. As I was still working on a copy made from a microfilm of poor quality, I could not be entirely sure of all my readings, but once I received a good photograph from Cambridge University Library I could reread the entire text, and arrive at the following decoding:[7]

---

[6] As I found out only after deciphering the entire text, one of the specific problems in this case is that parts of the text consist of meaningless *voces magicae* even after they are correctly deciphered.

[7] Here and below, I use the following sigla:

X? A letter whose reading is doubtful.

- A cipher sign whose meaning is unknown to me.

/X/ A letter written above the line.

X A letter or a word written in plaintext, rather than encrypted.

Taylor-Schechter K 24.19

1. בשם ת ח ו א מ ז ה /ט/ ו? ח ת ב ק ד ו מ? ק ת י ה ע ו ק ר נ מ א ק צ? י ה
2. ט? ט? יאו און און חיי אות צור חיי יהו יה - י ח ו נ
3. - א ו ו א ו י כ א אות באות ושם בשם ו ח ב? א ת - י כ נ א - י ה
4. חיי ח י און א ח א ו נ י ו א ו ו ת חיי אל *ברוך שמו וברוך הוא*.
5. אתון שמהתא קדישיא *ו*אתיא משבחיא הראוני
6. בזו הלילה -? מקום הזהובים הטמונים בבית
7. שלי אני כאתון בנת קצור *בזו* הלילה בדבר
8. אמת וברור אמן סלה. הללויה.
9. *משביע* אנ(י) עליך הכומר השוכן בזו הדירה
10. בשם מסס רבא ומהימנא רבהון דכל שידיא
11. ובשם אטלטולא סר כל הרוחות שתודיעני
12. מק?ום הזהובים הטמונים בזו הדירה באמת.

1 In the name T Ḥ W ’ M Z H /Ṭ / W? Ḥ T B Q D W M? Q T Y H ‘ W Q R N M ’ Q Ẓ? Y H
2 Ṭ? Ṭ? Iao On, On, Life of? letter, Rock, Life, Iaho, YH, - Y Ḥ W N
3 - ’ W W ’ W Y K ’ letter in letter and name in name, W Ḥ B? ’ T - Y K N ’ - Y H
4 Life Ḥ Y On ’ Ḥ ’ W N Y W ’ W W T Life of? God, *blessed is His Name and blessed is He*.
5 You holy names *and* excellent letters, show me
6 in this night the place of the gold coins which are buried in
7 my house, I, Chatun daughter of Qatzur, *in this* night, in a
8 clear and true manner. Amen Selah. Hallelujah.
9 I *adjure* you, the “priest” who dwells in this apartment,
10 in the name of MSS the great and trustworthy, the master of all the demons,
11 and in the name of ’ṬLṬWL’, the minister of all the spirits, that you will reveal to me
12 the place of the gold coins which are buried in this apartment in truth.

Below, we shall turn to a more detailed analysis of the contents of this magical fragment. For the moment, we may focus on its encryption. With the code fully broken, we notice several other features of this interesting text. First, it seems that in a few places, the user forgot to encrypt some Hebrew letters, and gave them as plaintext. We already noted two obvious instances in lines 4 and 9, to which we may now add the word *be-zo*, “in this (night)” in line 8, and the letter *waw* before the word *ataya* in line 5 (and I have italicized all these cases both in my decoding of the text and in the translation). Moreover, it is quite possible that in the first few lines of the text, which consist mostly of meaningless *voces magicae*, there are more examples of such errors in the encryption, since some of the cipher-signs look quite

similar to some Hebrew letters, and I may have "deciphered" letters which actually are plaintext and not ciphertext.[8]

A second feature of this encrypted text is the fact that whoever produced it clearly was quite used to writing with this cipher. Looking at the different manner by which each plaintext letter was encrypted throughout the entire text (e.g., by following all the encrypted *alephs*), we see that the cipher signs are reproduced with a remarkable degree of consistency, quite unlikely for someone using such a cipher for the first time. Such a uniformity when using an artifical cipher implies much practice in the use of this cipher system, either by Chatun or by those who produced it on her behalf. Whoever did it probably produced more such encrypted texts. Moreover, this observation is partly corroborated by the appearance elsewhere in the Cairo Genizah of magical fragments which make use of the same cipher. Returning to the fragment which ignited my own interest in the Genizah ciphers, T-S K 5.7 (Figure 2), we note that it uses the same cipher signs as the other text, with the addition of some unusual signs, some of which look like Hebrew punctuations-marks (a circle, a *shva*, a *segol*, a *ḥiriq*, a sign which looks like a Greek *alpha*, and so on) between the lines. However, when we decipher the cipher-signs according to their meanings in T-S K 24.19, we get four lines of meaningless gibberish, running as follows:

Taylor-Schechter K 5.7

1. א י ו ד ו ה מ כ ח ג ט - כ - ז? ה צ? ע ב]
2. א ה ט ו י ח ג מ ב נ ד - ו ס כ ז ש ע נ - ז? צ? - י - ה א
3. א ו כ מ ב - ה ד ו? ע ח ש? - ו א - - ט ג י ז ה - - ו א
4. א ה ט ו י ח ג מ ב? - ד נ ו ע ש כ ו ק ת? ס? נ צ? ר? - ה א

At first sight, we might be tempted to think that while the cipher signs are similar to those of our encrypted dream request, their alphabetic value is different for each text, thus explaining the meaninglessness of the "decoded" text. However, a closer look at our decoding reveals that all the extant lines display an unexpected symmetry between the first two and last two signs in each line, certainly not a regular feature of any type of "real" text. Moreover, when read vertically, rather than horizontally, the first two columns yield a series of *aleph*s and the Tetragrammaton, YHWH, and this seems symmetrically true of the last two columns as well. This can hardly be a coincidence, and is a clear sign that our decoding is at least partly correct. I therefore suspect that the rest of the text might also make some sense, if we only knew how to read it, but at present I am able to offer no solution to this intriguing puzzle. It is quite possible that there is some practice of letter manipulation lurking here, and this suggestion is strengthened by the fact that the first nine letters of lines 2 and 4, which

[8] Note also that some of the *voces magicae* in the first four lines might be of Greek, or Greco-Jewish, origins — Aôth Baôth, Iaô, and On are all well-known from pagan and Jewish magical texts of late antiquity, including the Greek magical papyri.

are identical, seem to cover most of the letters from *aleph* to *yod*. Moreover, as each line of our "text" has 26 letters, once we omit the first two and last two letters, which are read vertically, we are left with 22 letters, which equals the number of letters in the Hebrew alphabet. Thus, some sort of letter permutation might have given rise to this strange text, but its exact nature still awaits further elucidation.[9]

While T-S K 5.7 remains something of an enigma, other Genizah fragments prove far less exasperating. But it was only after I cracked this code that I realized that the very same code appears in several other Genizah magical texts, including even one text which has previously been published, but where only one word is written in this special code, and was not identified as such by the text's editors. At the moment, I am aware of this code's appearance in 6 additional Genizah fragments, all of which are the deliberately-cut remains of a single magical recipe-book. Unfortunately, no two fragments stem from the same page in the booklet, and thus they cannot as yet be joined with each other, though this might become possible in the future when more such fragments are identified.[10] In all these fragments, most of the recipes are written in plaintext, but a word here, or a recipe-title there, are written in our cipher. Decoding the encrypted words and phrases proves remarkably easy, and they all use exactly the same cipher system as T-S K 24.19. In some cases, a few coded words are even accompanied by their correct decipherment, which shows that the users of these magical fragments knew what the coded words said, and that they apparently decided to decode them for the sake of simplicity, or because the code was no longer deemed necessary. But be this as it may, the appearance of the same cipher in another set of Genizah magical texts — apparently not written by the same scribe which wrote Chatun's dream-request (judging from the shapes of the cipher signs, and of the few plaintext letters in T-S K 24.19) — makes it far more interesting than it would otherwise be. First and foremost, it makes it quite clear that our cipher is not just a one time invention of some Genizah lady with a taste for cryptography, but the code used by several Jewish magicians, or perhaps even a whole school of magicians, over some time. Moreover, while the fully encrypted dream request cannot be dated paleographically, because it contains only a few real letters, the Genizah magical fragments on which the cipher is used only for some words can be dated on a paleographical basis. As Dr. Edna Engel kindly informed me, the handwriting on these fragments points to the 11th century as the likely time of writing of these fragments, thus giving us an indication of the time in which our cipher was in vogue.

---

[9] I also note that some of the cipher-signs which are found here but find no parallel in T-S K 24.19 (for example, the sign which recurs as the 11th sign in line 2, the 6th sign in line 3, and the 10th sign in line 4) might represent an attempt to encrypt the "final" letters of the Hebrew alphabet — Kaph, Mem, Nun, Peh and Ṣadi — but might also be taken from another cipher system.

[10] For the phenomenon of Genizah formularies deliberately cut into vertical "strips" see Gideon Bohak (2005: 9*-29*).

The fragments currently known to me are as follows (given the cut nature of these fragments, my choice of recto and verso is arbitrary):[11]

1) T-S Misc. 10.60: On the recto, an encrypted recipe-title on the margins, יכתב ללבחר אדא האג במסלה חדיד ואטרחה פי אלבחר והדה? ("*To be written* for the sea, if it is stormy, in an iron needle, and throw it in the sea and this..."). No cipher on the verso.
2) T-S Misc. 11.91 (published as MTKG III, 57): On the recto (the editors' 1a), line 20, the five signs are not Arabic numerals, but our cipher, reading ללנדה ("For a menstruant woman").
3) T-S Misc. 22.218: On the recto, a recipe title, באב אלסלטו[("A section for (seeing the) king?"), and a sequence, ת ר ה ו נ ת ר, whose meaning still escapes me. On the verso, one recipe-title in our cipher, but badly effaced, so only the letter ל may be read with certainty.
4) T-S K 24.23: On the recto, several lines in our cipher, including באב רמד ("A section for (sending) an eye-disease"), and the recurrent formulae אלעגל אלע[גל] ("Quickly quickly") and אסרע אסרע ("Hurry hurry"). The verso of this page is blank, probably indicating that it is part of the external bifolium of the entire quire.

5-6) JTSL ENA 3211.1-2: On the recto of the first fragment, an encrypted recipe title, באב יעמל עלי ריצ?אץ ("A section, to be done on lead"), and, on the margins, the name of the angel ססליאל ("Sasaliel"). On its verso, several "words" are written in cipher and are partly decoded above the signs, but they seem to add up to *voces magicae* only. On the recto of the second fragment, a recipe title באב רמד ("A section for (sending) an eye-disease"), while the verso has the words אלחדיד יכתב יום ("... the iron; to be written on [ ]day").

While this may not be much, it must be stressed that more fragments of this recipe-book are bound to be discovered in the future, as their peculiar "strip"-shape (common to all the deliberately-cut Genizah magical texts) and their use of our cipher (which is very rare even among the Genizah magical texts) makes their identification relatively easy. Thus, it is hoped that the more fragments of this booklet we discover, the more we will be able to join together individual folia, and perhaps even reconstruct the entire booklet and learn more about its owners' use of our cipher system. And in due course, other Genizah fragments which utilize our cipher might also be found, thus enriching our understanding of the aims and aspirations of the people who produced them.

[11] Reading the magical instructions on these cut strips, I noted several recipes which are well-known from better-preserved magical fragments from the Cairo Genizah, and could therefore be reconstructed quite accurately, but in what follows I have made no attempt to do so.

3. FINDING THE GOLD

So much for the encryption of this specific text. As for its contents, it turns out to be a dream request by one Chatun daughter of Qatzur, who is convinced that there is a treasure hidden somewhere in her house, and wishes the local jinn (who is here referred to as the *komer* who dwells in that apartment!) to reveal to her this important secret at night, presumably while she is sleeping. Such dream-requests are quite common in the Cairo Genizah — both among the recipe books, which often preserve instructions for this kind of ritual, and among the "finished products" made by or for specific individuals. Only a handful of these fragments have thus far been edited, but in the future I hope to edit many more such texts, and study their wider social contexts. For the time being, we may point to a Genizah dream request which is now in the Freer Collection and which was published by Richard Gottheil and William Worrell.[12] In this specific case, the angel Metatron is adjured to show "in this night, quickly, the place of the gold coins here," to Ẓedakah son of Sitt al-Ahl and to Sitt al-Ahl herself — both of whom, we may add, are well-known to us from other Genizah documents, including several amulets.[13] But the use of cipher for Chatun's dream request certainly is unusual, as all other instances currently known to me are written in plain language. Moreover, the ritual itself seems to have been widely used by medieval Jews, from the humblest folk to some very prominent rabbis, and is frequently mentioned in non-magical texts of the Middle Ages and Early Modern period, so there was no inherent religious necessity to conceal such activity behind an elaborate cipher.[14] As the contents of Chatun's specific spell — including the adjuration of a jinn in the name of the master of all the demons and the minister of all the spirits — are in no way unusual among the Genizah magical texts, the encryption of this text probably was not intended to hide its contents from human eyes, but to increase its magical potency (or, at least, its perceived potency in the eyes of its user). Also noteworthy is the fact that ours is a female client, who may have produced this encrypted text herself or may have acquired it from a male practitioner who wrote it on her behalf.[15] (Of course, the verb *mashbi'a* appears here in the male form, but I doubt that we should insist on such grammatical niceties in this type of texts).[16] It is quite possible

[12] See Richard Gottheil and William H. Worrell (1927, no. XV). The editors failed to see the exact nature of this text, as was rightly noted by Yuval Harari (1998:199) (Heb.) and id (2000:19-20) (Heb.). For another dream request to discover gold coins buried in an apartment see JTSL ENA NS 12.5 (unpublished).

[13] For Sitt al-Ahl and her family, see, for example, Shlomo Dov Goitein (1967-1993:108 vol. 6); for their magical texts, see MSF, G19 and G29; MTKG I, 13 (read אלאהל for אלאחל); MTKG II, p. 15 and n. 92; other Genizah magical texts for members of this family remain unpublished. Note, however, that Sitt al-Ahl was a common name, and might refer to several different persons. Elsewhere, I hope to compile a full list of all the named individuals who appear in the Genizah magical texts.

[14] A full study of this practice remains a desideratum, but see Joshua Trachtenberg (1939:241-243); Reuven Margalioth (1957:15-20) (Heb.); Yuval Harari (1998:211-213); M. Idel (2005:99-109); id. (2006) (Heb.).

[15] For Genizah documents produced by or for women, and for female literacy in medieval Cairo, see Joel L. Kraemer (2002:178-216), with further bibliography.

[16] In Kalamazoo, Prof. Susan Einbinder noted that in line 7 of T-S K 24.19, the cipher signs making up Chatun's name seem to be "spaced out" more than in the rest of the text. If this indeed is correct (and it is very

that our Chatun will turn up in other Genizah documents, but my attempts to trace her — especially in S.D. Goitein's extensive onomastic cards, available on microfilm in the Tel-Aviv University Library and elsewhere — have not been successful thus far.[17] Part of the problem is that if our Chatun is here identified by her mother's name, as is the norm in magical texts, it would make it very difficult to identify her in the other Genizah documents, where she would normally be identified with a patronymic. But this is an issue that still requires a more thorough examination.

4. THE WIDER CRYPTOLOGICAL PICTURE

One final question remains: Is this code the invention of some Jewish magician, who then passed it on to his heirs and apprentices? This is quite possible, but given the great interest within medieval Islamic culture in ancient scripts and secret codes, it seems equally possible that this code was not even Jewish to begin with, but was adopted, or adapted, by medieval Jews from their Muslim neighbors. Looking at the signs used for this secret script (see Figure 3) — and ignoring for a moment the meanings assigned to them by the code's producer(s) — we note that one or two signs may have been borrowed from the Greek alphabet, but most seem reminiscent of Syriac or Mandaic letters, and of Arabic letters and numerals. Thus, a non-Jewish origin for this cipher system is quite possible. Unfortunately, all my attempts to find this specific code in the Muslim cryptological lore have not been successful, but this may be due to my own ignorance, and to the fact that many of the relevant Arabic manuscripts remain unpublished. Similarly, my attempts to find this specific code in all the ancient and medieval cryptographic systems known to me have led nowhere. For the time being, I can only say what this code *is not*: It is not one of the codes used in the Dead Sea Scrolls;[18] it is unrelated to the cipher systems used in some of the Demotic magical texts and Greek magical papyri.[19] It is not one of the ciphers or pseudo-ciphers which are sometimes encountered on the Babylonian incantation bowls.[20] It is not any of the

---

hard to decide for sure), it is quite possible that the dream request was written in advance (with the fairly-usual request for finding gold coins in one's house), with the client's name left blank, and inserted only later, a practice which is paralleled in other Genizah "finished products."

[17] The only Chatun I could find in Goitein's index-cards is the daughter of Abu'l Faraj and granddaughter of Zain al-Din Abd al-Kafi, who bought from her grandfather a part of his house on 4 March 1436 A.D., which seems too late for our dream request (this document was published by D.S. Richards (1972:116 ,152).

[18] For which see Stephen J. Pfann in *Qumran Cave 4, XXVI*, [Discoveries in the Judaean Desert, XXXVI], Oxford: Clarendon Press, 2000, esp. pp. 526-532 (Cryptic A), and in *Qumran Cave 4, XXVIII*, [DJD XXVIII], Plates XLI-XLIII (Cryptic B and C).

[19] For the Demotic ciphers, see now Jacco Dieleman (2005:87-96 and 304-307); for that of PGM LVII and LXXII, see Arthur S. Hunt (1929:127-134); Samson Eitrem (1934:113-117); Dániel Bajnok and Dóra Pataricza (2003:345-354).

[20] For which see T. Harviainen (1981:3-28) (pp. 24-28: "A Cryptographic Bowl Text or an Original Fake?"); I am grateful to Alon Ten-Ami for bringing more such bowls to my attention. Note also C.D. Isbell (1974:405-407), which deals with a different issue, and is quite speculative.

dozens of ancient scripts and secret codes included in Hammer's 1806 translation of Ibn Waḥshiyya.[21] And it is not any of the Muslim ciphers printed by Casanova and by Bosworth (though I cannot compare it with the ciphers to which they only allude, without printing their signs), or by de Smet.[22] And no, it is not the secret alphabet invented by Hildegard of Bingen, nor is it the cipher used in the famous Voynich Manuscript. But listing all the cipher systems which do not resemble this one will not get us far (except for stressing the recurrent recourse of mystics and magicians of many cultures and periods to encryption and ciphers), and further research might shed more light on this issue, by pointing to the use of this cipher, or a similar one, in other magical or non-magical texts.

5. SUMMARY AND CONCLUSIONS

To sum up. What we have here is one code used by some Genizah-period Jewish magician(s) to encrypt some words and sentences on the margins of their magical recipe books, and sometimes even encrypt complete texts, presumably "finished products" produced for specific ends for named individuals. In one such case, we are dealing with a dream request, produced by or for a certain Chatun daughter of Qatzur, and it is to be hoped that we may one day identify her in other Genizah documents. It is, moreover, to be hoped that we shall one day know more about the origins and evolution of this specific cipher system. This, however, is not the only secret code lurking in the Genizah magical texts, which lay neglected by scholars for too long and are only now beginning to reveal some of their secrets. Some of these ciphers may have been used for non-magical purposes, but the exact nature of each cipher system will only become apparent once all the relevant Genizah fragments (and, presumably, non Genizah medieval Jewish magic-related manuscripts as well) are collected and analyzed. We have cracked a single code, but the gold-pots of medieval Jewish magic still glimmer in the dark.

---

[21] For which see Ibn Waḥshiyya (1806); Toufy Fahd (1975:105-119).

[22] P. Casanova (1921:37-55), (1922:250-262); C.E. Bosworth (1963:17-33); Daniel de Smet (2002:51-60).

FIGURES

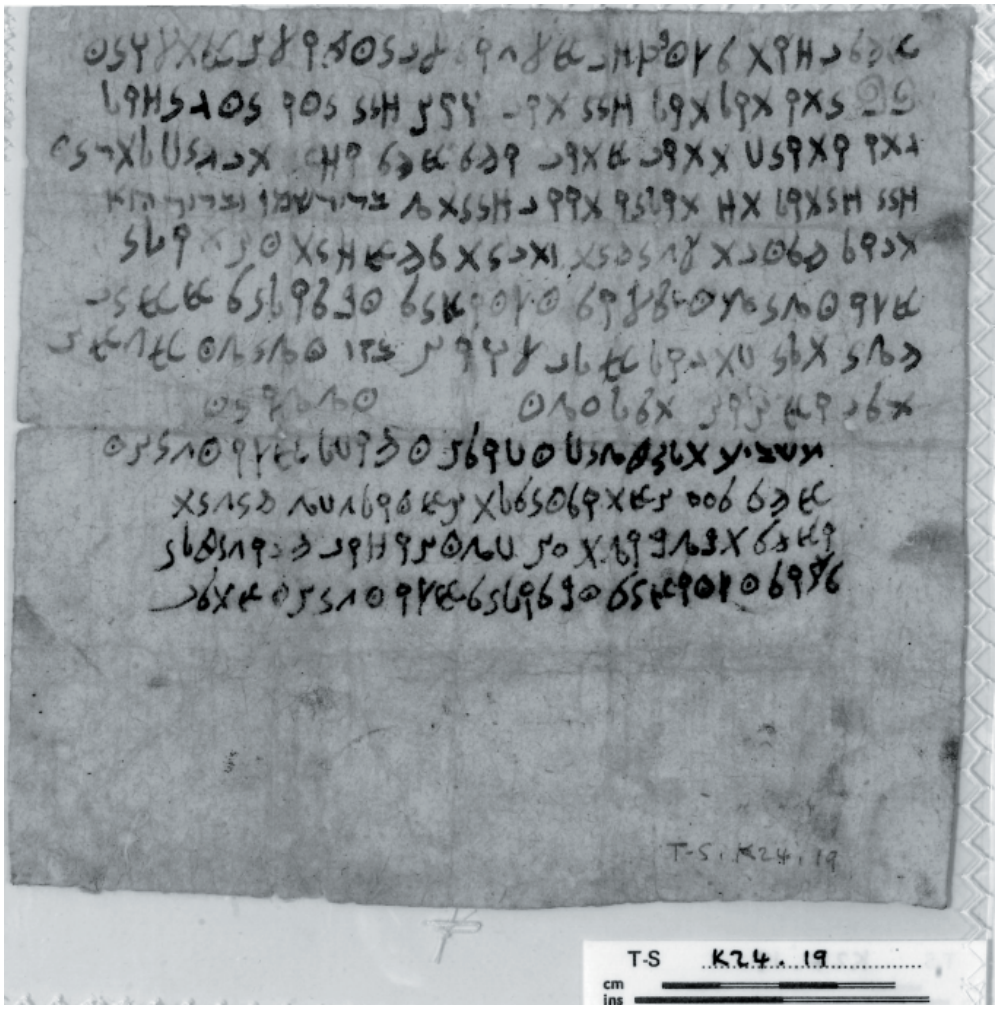


Figure 1: Cambridge University Library, Taylor-Schechter K 24.19. Courtesy of the Syndics of Cambridge University Library.

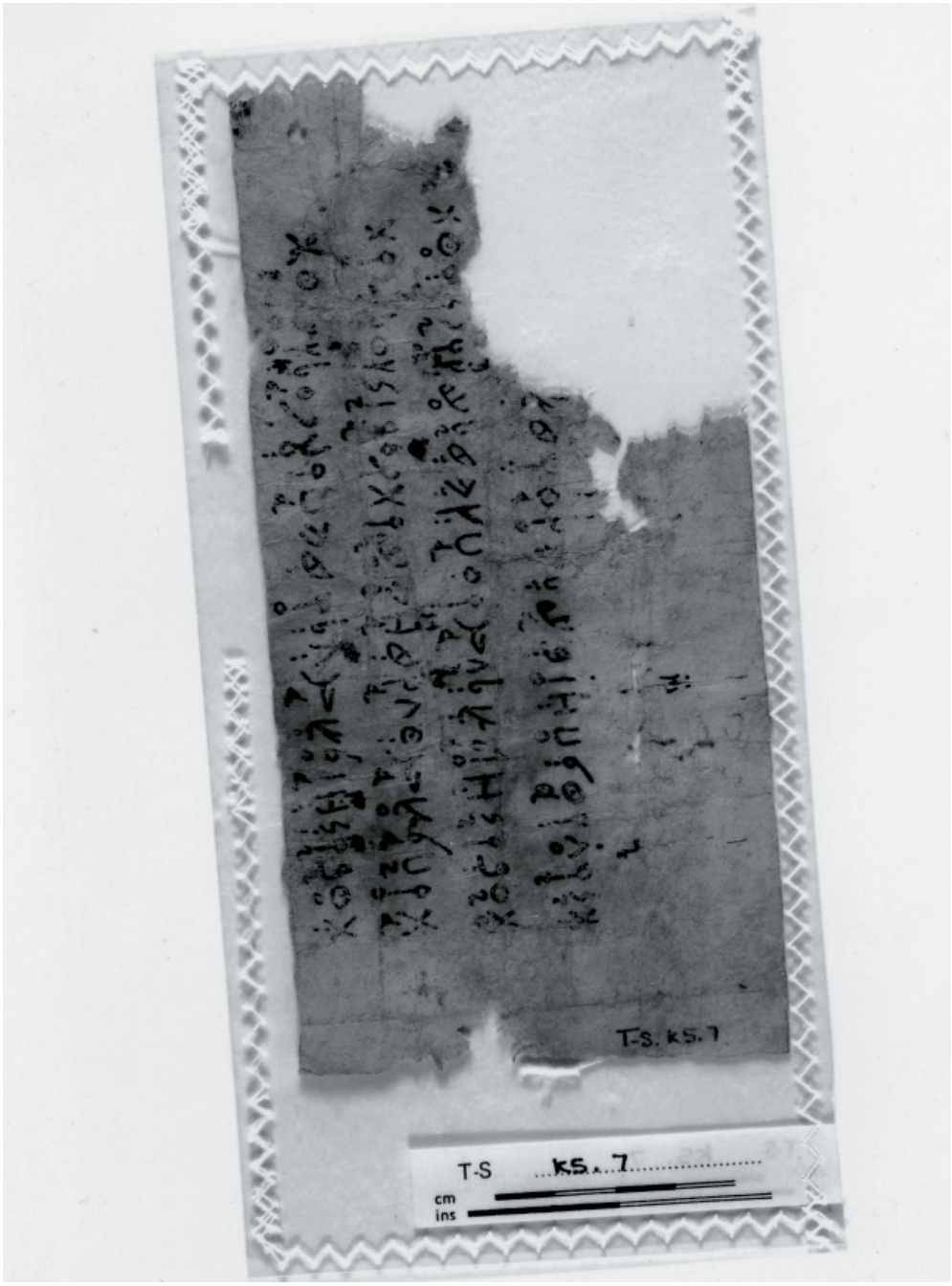


Figure 2: Cambridge University Library, Taylor-Schechter K 5.7. Courtesy of the Syndics of Cambridge University Library.

Table of Cipher-signs, as they appear in T-S K 24.19

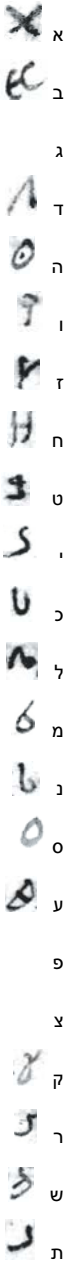


Figure 3: Table of Cipher-signs, as they appear in T-S K 24.19

BIBLIOGRAPHY

Bajnok, Dániel and Patricza, Dóra (2003): "Comments upon Two Fragments of a Cryptographic Papyrus", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 43, pp. 345-354.

Bohak, Gideon (2005): "Reconstructing Jewish Magical Recipe Books from the Cairo Genizah," *Ginzei Qedem* 1, pp. 9*-29*.

— (2008): *Ancient Jewish Magic*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bosworth, C.E. (1963): "The Section on Codes and their Decipherment in Qalqashandi's Subh al-A'sha", *JSS* 8 , pp. 17-33 (repr. in id., *Medieval Arabic Culture and Administration*, London, Variorum, 1982, no. 13).

Casanova, P. (1921), "Alphabets magiques arabes", *Journal Asiatique* 18, pp. 37-55, 19 (1922), pp. 250-262.

Chadwick, John (1958): *The Decipherment of Linear B*, Cambridge, Cambridge University Press, (repr. Penguin, 1961).

Dieleman, Jacco (2005): *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, [Religions in the Graeco-Roman World, 153], Leiden, Brill.

Eitrem, Samson (1934): "Fragment of a Greek Cryptogram in the Oslo Collection", *Mélanges Maspero*, Cairo, IFAO, vol. 2, pp. 113-117.

Fahd, Toufy (1975): "Sur une collection d'alphabets antiques réunis par Ibn Wahšiyya", in Leclant, J. (ed.), *Le déchiffrement des écritures et des langues*, Paris, L'Asiathèque, pp. 105-119.

Goitein, Shlomo Dov (1967-1993): *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols., Berkeley, University of California Press.

Gottheil, Richard and Worrell, William H. (1927): *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection*, New York, MacMillan.

Harari, Yuval (1998): *Early Jewish Magic: Methodological and Phenomenological Studies*, unpubl. PhD Diss., Jerusalem (Heb.).

— (2000): "Power and Money: Economic Aspects of the Use of Magic by Jews in Ancient Times and the Early Middle Ages", *Pe'amim* 85, pp. 14-42 (Heb.).

Harviainen, T. (1981): "An Aramaic Incantation Bowl from Borsippa: Another Specimen of Eastern Aramaic 'Koiné'", *Studia Orientalia* 51, 14, pp. 3-28.

Hunt, Arthur S. (1929): "A Greek Cryptogram", *Proceedings of the British Academy*, pp. 127-134.

Ibn Waḥshiyya (1806): *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters*, ed. and tr. J. Hammer, London, Bulmer.

Idel, M. (2005): "On Sheelat Halom in Hasidei Ashkenaz : Sources and Influences", *Materia Giudaica* 10, pp. 99-109.

— (2006): *Nocturnal Kabbalists*, (tr. from the English by Nir Ratchkovsky), Jerusalem, Karmel, (Heb.).

Isbell, C.D. (1974): "Some Cryptograms in the Aramaic Incantation Bowls", *JNES* 33, pp. 405-407.

KRAEMER, Joel L. (2002): "Women Speak for Themselves," in Reif, Stefan C. and Reif, Shulamit (eds.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 178-216.

MARGALIOTH, Reuven (1957): *Responsa from Heaven of R. Jacob of Marvege*, Jerusalem, Ha-Rav Kook (Heb.).

NAVEH, Joseph & SHAKED, Shaul (1985): *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, Magnes Press.

— (1993): *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, Magnes Press.

PFANN, Stephen J. (2000): *Qumran Cave 4, XXVI*, [Discoveries in the Judaean Desert, XXXVI], Oxford, Clarendon Press.

REIF, Stefan C. (2000): *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*, Richmond, Surrey, Curzon Press.

RICHARDS, D.S. (1972): "Arabic Documents from the Karaite Community in Cairo", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, pp. 105-162.

SCHÄFER, Peter & SHAKED, Shaul (1994; 1997; 1999): *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, [Texte und Studien zum Antiken Judentum 42, 64, 72], Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), vol. 1, vol. 2, vol. 3.

SHAKED, Shaul (2000): "Medieval Jewish Magic in Relation to Islam: Theoretical Attitudes and Genres," in Hary, B. H., Hayes, J. L. and Astern, F. (eds.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction (Essays in Honor of William M. Brinner)*, Leiden, Brill, pp. 97-109.

SCHIFFMAN, Lawrence H. & SWARTZ, Michael D. (1992): *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1*, [Semitic Texts and Studies 1], Sheffield, Sheffield Academic Press.

SMET, Daniel de (2002): "L'Alphabet secret des Ismaéliens, ou la force magique de l'écriture", in Rika Gyselen (ed.), *Charmes et Sortileges, Magie et Magiciens*, [Res Orientales XIV], Louvain, Peeters, pp. 51-60.

TRACHTENBERG, Joshua (1939): *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York, Behrman's Jewish Book House.

WASSERSTROM, Steven M. (1992): "The Magical Texts in the Cairo Genizah," in Blau, Joshua and Reif, Stefan C. (eds.), *Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 160-166.

WINKLER, H.A. (1930): *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei*, Berlin & Leipzig, De Gruyter.

Sobre la visita de Antaura a España

Antonio Bravo García

Universidad Complutense
abravog@hotmail.com

Como nuestros colegas, amigos y alumnos presentes habrán sospechado, el título de esta comunicación se refiere al conocido *amuleto* de plata (Carnuntum [Austria], tal vez de entre los siglos I-II)[1], con un remedio para la migraña, en el que aparece, a modo de *historiola*[2], un encuentro entre la diosa Ártemis de Éfeso y un personaje llamado Antaura que viene del mar y, "gritando como un ciervo y mugiendo como una vaca", recibe la indicación por parte de la diosa de que se lleve el malestar no sabemos exactamente a qué lugar ya que, por desgracia, el texto está mutilado y la última intervención de Ártemis es difícil de interpretar (πρὸς ἡμικράνιον· Ἀνταύρα ἐξῆλθεν ἐκ τῆς θαλάσσης, ἀνεβόησεν ὡς ἔλαφος, ἀνέκραξεν ὡς βοῦς· ὑπαντᾷ αὐτῇ Ἄρτεμις Ἐφεσ[ία]: Ἀνταύρα, πο[ῦ] ὑπάγις; [...]). Notemos que, aquí, un ser poderoso y maligno viene del mar y, actuando con decisión (mediante *uoces animalium* amenazantes o disuasorias), se enfrenta a la diosa que rechaza ese mal, mientras que, en otros muchos ejemplos parecidos, de época posterior –como veremos a lo largo de estas páginas–, es el afectado por el dolor o enfermedad, o bien otra persona, quien conmina al malestar o enfermedad (es normal concebirlos como un demonio) a marcharse al mar, lugar inhóspito (donde no existen *uoces animalium* hospitalarias y tranquilizadoras). R. Kotansky en su edición, siguiendo a A. Barb[3], observa que, en paralelos posteriores

---

[1] R. Kotansky (1994:58-71).

[2] Se trata de algún breve episodio de color mitológico, contado de forma abreviada, presente en los encantamientos, que persuade simpatéticamente a la enfermedad del paciente para que desaparezca; véase Kotansky (1991:112). Faraone (1995:299) opina que "in Greek magical texts, *historiolae* supply a mythical paradigm for the desired magical action"; aporta este estudioso algunos ejemplos de interés además de una buena bibliografía; puede verse igualmente, en la misma obra, D. Frankfurter (1995:457- 476), para otros valores de este elemento de las formulaciones mágicas, bien conocido por otra parte.

[3] A. Barb (1966:1-23); "l'incantesimo a la forma" ─escribe este mismo estudioso, "La sopravvivenza delle arti magiche" en A. Momigliano (1968:133-4)─ "di un breve racconto: Antaura ─è il nome (ovviamente neoplatonico) di un demone femminile─ sorse dal mare gridando e urlando [...] Lo stesso incantesimo è frequente nelle collezioni medievali greche di preghiere magiche," advierte Barb "che continuano, sotto forme lievemente piu moderne, ma per il resto estremamente fedeli, l'arte degli antichi papiri magici". Véase igualmente V. Laurent (1936:300-315) y una breve alusión sin demasiada importancia en G.T. Dennis (2001:81-88). Con un tratamiento diferente, filosófico esta vez, puede verse E. Moutsopoulos (2004:347-350). El estudio y edición primera del texto en A. Barb (1926:54-68); consúltese igualmente Kotansky (1994) para las más recientes novedades sobre el texto y comentario (con una excelente bibliografía). Por los paralelos medievales, recogidos por diversos autores, se ve que Cristo (que sustituye a Ártemis) contesta a Antaura "Mira, no te metas dentro de mi siervo N; aléjate y vete a las montañas a meterte en la cabeza de un toro. Allí podrás

de la fórmula, el nombre de Cristo reemplaza al de Ártemis; Barb, por su parte, notó ya hace tiempo que, en una versión yugoslava moderna, es el arcángel san Gabriel quien se ocupa del malvado demonio para ponerlo en fuga hacia el mar de donde, originariamente al parecer, salía.

El mar que aparece en este exorcismo que tomamos en consideración llegará a ser, en otros textos parecidos posteriores, el lugar lejano e inhóspito adonde se ha de enviar la enfermedad para que sea neutralizada. Recordemos que hace ya bastantes años, Fedón Kukulés[4] definió el *exorcismo* (ἐξορκισμός) como una orden que pretende mandar al diablo o el mal, la enfermedad en cuestión, "a lugares inaccesibles o al mar" –nos dice– y, en su opinión, ya en la antigua Grecia mediante él se solía enviar el mal que oprimía al doliente a lugares salvajes, lo mismo que se decía también que se fuera "junto a las cabras salvajes". Efectivamente, son muy variadas las fórmulas que se utilizan y esta abundancia se heredó en la literatura cristiana; Basilio el Grande, por ejemplo, en uno de sus poemas[5], envía el mal εἰς γῆν ἄνυδρον, ἔρημον ἀγεώργητον, ἣν ἄνθρωπος οὐκ οἰκεῖ ["a una tierra seca, desierta sin cultivar, en la que no habita el hombre"]. Gregorio de Nisa, por su parte, con expresión homérica (y en un poema que precisamente comienza también con la fórmula φεῦγε y va dirigido al diablo engañador [δολομήχανε]), manda a éste al λαῖτμα θαλάσσης ["a lo profundo del mar"]; es de cierto interés señalar, por otro lado, que este poema de Gregorio se encuentra formando parte del amuleto nº. 163 recogido por R. Heim[6], amuleto que contiene, además, algunas citas evangélicas. Notemos que, en su verso 7, Heim coloca, en vez de λαῖτμα, λεῖμα = λεῖμμα ("lo que queda", "el resto"), lectura que da peor sentido[7].

Cabe destacar, antes de seguir adelante con nuestro estudio, que esta "formula" de "huye", "vete", "márchate" (φεῦγε), bien conocida[8], es la que se encuentra ya en

---

comer carne y beber sangre, arruinar sus ojos [...] Pero si no me obedeces te destruiré, allí en el ardiente monte, donde no hay perro que ladre ni gallo que cante". En otro testimonio tardío, aparece Abra (=Avra, Aura, Antaura) unida a elementos bien conocidos de la magia uterina (Ἄβρα μελάνη μεμελανωμένη; Kotansky 1997:63) y, en otro más, un monstruo maligno es conjurado a marcharse a lugares inhóspitos descritos con las fórmulas acostumbradas mientras que se añade el motivo del "árbol solitario" que ya aparece en Marco Polo y en la literatura bizantina –A. Delatte (1927:121)–; véase también, sobre esta cuestión, A. Bravo García (1999:561-572; 2003:75-148). Los lectores de las obras más populares del medievalista J.R.R. Tolkien –sin duda de enhorabuena en estos tiempos– tal vez recuerden que, en lengua *quenya*, "antaura" (un adjetivo) significa "muy poderoso".

[4] Fedón Kukulés (1948:239-240 y 242) (hay reimpr.); véase igualmente, sobre la definición de exorcismo, Bravo García (2002:5-70), con la bibliografía pertinente.

[5] *PG* 31, col. 1681.

[6] R. Heim (1893:521).

[7] Una expresión similar (λεῖτμα [sic] θαλάσσης), en un texto mucho más largo ("versus Iustinianea aetate non recentiores esse iudicat Kirchhoff"), es la que podemos leer en un amuleto conservado en el tesoro de la catedral de Monza, según recogen los *Epigrammata graeca ex lapidibvs conlecta* editados por G. Kaibel (1965:512-513) (es reimpr.).

[8] En estos *amuletos* antiguos, tardo-antiguos y medievales, suele aparecer, como ya notó el mencionado Kukulés (1955:180), remitiendo al viejo trabajo de G. Schlumberger (1892:73-93), la figura de Salomón a caballo que traspasa con una lanza a una figura de mujer que yace en el suelo y que no es otra que la enfermedad contra la que opera el amuleto en cuestión; y la inscripción que acompaña, en general, suele ser: Φεῦγε, μεμισημένη, Σολομών σε διώκει ["Vete, odiosa, que te persigue Salomón"]. Otros ejemplos bien

la *defixio* de Falasarna o Halasarna (Creta; ¡nada menos que del s. IV-III!)[9], junto con un encantamiento (ἐπῳδή) parecido y la mención de animales, aunque con un valor muy diferente ésta: "Te ordeno que salgas de nuestras casas [...], e invoco a Zeus ahuyentador de males, a Heracles conquistador de ciudades, a Iatros, a Nike y a Apolo. Aiai, Io, arrastra (?) Trax Pyxtyaiiagalis Épafo, Épafo, Épafo. Vete, vete ya, loba, vete, perra..." (traducción de A. López Jimeno[10]). Sin duda alguna, en opinión de Kotansky[11], se trata aquí de un encantamiento escrito contra espíritus malignos –en una lista– descritos como Épafo[12], loba (λύκαινα), perro, etc. Finalmente, este mismo investigador[13], para demostrar la antigüedad de la "fórmula (φεῦγε)", nos recuerda que Plinio[14] menciona un hexámetro que parece ser de época clásica o tal vez anterior, utilizado en un ritual más largo para curar el impétigo (φεύγετε κανθαρίδες· λύκος ἄγριος ὔμμε διώκει): "marchaos escarabajos, que os persigue un lobo salvaje". Una vez más, el animal está presente aunque aquí, como en otros muchos lugares ocurre, no hay referencias a su *uox*. Continuando con lo que es nuestro interés en esta comunicación, señalemos que otros autores griegos, –listados también por Kukulés[15]– proceden de forma diferente, pero no los tomaremos aquí en consideración para no alargarnos demasiado ni tampoco haremos alusión al largo capítulo de referencias antropológicas, filosóficas o simplemente literarias que cabría traer a colación; nos limitaremos por lo tanto a referirnos a materiales claramente mágicos ya que nuestro objetivo en esta intervención es, simplemente, aclarar algo de la presencia y evolución, en los textos mágicos, del motivo ya presentado aquí. Podríamos mencionar igualmente, por ejemplo, un filacterio de Beirut, editado y comentado por D.R. Jordan[16], donde puede leerse una frase

---

conocidos y recogidos por Schlumberger u otros autores mencionados por Kukulés son, por citar algunos, "φεῦγε, πόνε τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ ἡμικράνου, χεὶρ Κυρίου σὲ διώκει μετὰ ὀξυκαλάμου" (contra el dolor de cabeza y la migraña, a la que Cristo persigue) "φεῦγε, φεῦγε, πύρωμα... Ἰησοῦς Χριστὸς διώκει σε "(contra la fiebre, perseguida igualmente por Cristo) y otros del mismo estilo. Sobre el motivo del caballero armado, puede verse una nutrida bibliografía reciente, entre otros, en Bravo García (2005:127-156).

9 Una nueva lectura en D.R. Jordan (1992:191-194), pero véase también, entre otros, D. Furley, "Zur Form and Funktion von ΕΠΩΙΔΑΙ in der griechischen Zaubermedizin" en G.W. Most (1993:96-99) especialmente. Se trata de una laminilla de plomo muy estudiada por diversas razones. El parecido se mantiene en otro ejemplo, esta vez del llamado papiro de Filinna de Tesalia (K. Preisendanz *et alii*, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols. Stuttgart 1973-4 [2ª ed.], XX [= *PGM*], tal vez del s. I a. d. C.), en el que es el afectado u otra persona quien ordena al dolor de cabeza que huya (tal como lo hacen), rápidos, el león bajo una piedra, los lobos y los solípedos caballos, todos por los azotes de su perfecto encantamiento (φεῦγε ὀδύνη κεφαλῆς· φεύγει δὲ λέων ὑπὸ πέτραν, φεύγουσιν δὲ λύκοι, φεύγουσι δὲ μώνυχες ἵπποι ἱέμενοι πληγαῖς ὑπ' ἐμῆς τελέας ἐπαοιδῆς]. Notemos el eco homérico de esos "solípedos caballos".

10 López Jimeno (2001:151-2).

11 Kotansky (1991:253).

12 "The thrice-named Epaphos –a son of Zeus and Io, according to Aeschylus (so LSJ)– may represent" –escribe este investigador, *ibidem*– "nothing other than a personified plague, a thing that touches someone by contact or contagion, as the etymology implies".

13 Kotansky (1991:113).

14 *NH*, 27.75.100.

15 Kukulés (1955:243).

16 Jordan (1991:64-5).

como la que sigue, que es de corte algo diferente, sin embargo, frente a lo que acabamos de ver: φύγετε ἀπ(ὸ) Ἀλεξάνδρας, ἥν ἔτεκεν Ζοή, ὑποκάτω τῶν πηγῶν καὶ τῆς ἀβύσσου ["(diablos) marchaos de Alejandra, la hija de Zoe, bajo las aguas (fuentes) y el abismo"]. En otro texto, la *Vida de San Eugenio*[17], se lee la siguiente formulación:τὰ δέ ἐν αὐτοῖς πονηρὰ πνεύματα εἰς ὄρος ἄβατον ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης μακρὰν ἀποδιαπόντισον ["expulsa sus malos espíritus allende el monte inaccesible o la gran ola del resonante mar"]; se supone que este Eugenio fue un santo martirizado bajo Diocleciano al que, en el siglo XI, se le empezó a conocer como patrón de Trebizonda. También Juan Tzetzes (s. XII), en sus *Chiliades*[18], utiliza esta otra formulación:

> εἰς ὄρος δὲ καὶ κύματα θαλάσσης πολυφλοίσβου
> οἰχήσεσθαι προείρηκα τὰς θλίψεις τὰς ἐκείνου
> ["ya he dicho que su aflicción se marche
> al monte y a las olas del resonante mar"][19].

Está claro pues que, en un esquema que debió de ser tradicional de los textos mágicos, una vez más el antiguo material lexicográfico (homérico o no) que, en otros casos, evidentemente había sido codificado y enriquecido en los modestos léxicos de *uoces animalium* que conocemos bien[20], ha suministrado el material utilizado. Efectivamente, en este último caso, sabemos que ya en la *Ilíada* el motivo de las *voces animales* aparece como algo tal vez meramente literario; pero en la *Teogonía* hesiódica, 830 y ss. , por ejemplo, se nos habla de las muchas voces terribles del monstruoso Tifón y Kotansky escribe que la representación de los demonios con diferentes formas de animales es, por supuesto, originaria del Cercano Oriente y no hay razón alguna para negar que los griegos del período arcaico tomasen prestado mucho de sus vecinos de Mesopotamia. En apoyo de esto cabe recordar que, sobre el pasaje hesiódico relativo a Tifón[21], donde se alude en concreto a sus voces de toro, león, perro y serpiente, M.L. West[22] comenta que todo él "sugiere una primitiva version en la que él [Tifón] se transformaba realmente en diferentes animales. Podría verse aquí un paralelo con el mito egipcio de Seth en el que este personaje se transformaba con sus seguidores en leones, serpientes, hipopótamos cocodrilos, etc.". El motivo de la conversión en animal, por otra parte, es bien cono-

---

[17] Se trata de una edición de Papadopoulos-Kerameus del año 1897, según leemos en Kukulés.

[18] 13, 474, 214.

[19] A. Basilicópulos-Ioannides (1971:143), acierta en señalar alguna pequeña diferencia textual presentada por Eustacio (que toma prestado el verso de *Ilíada* 6, 347); no menciona sin embargo los versos de Tzetzes y, claro es, tampoco resalta que tienen no poco homérico y, a la vez, constituyen casi una "fórmula" en la literatura mágica.

[20] Véase, entre otros, Bravo García (1978:83-93; 1986-87:109-111; 2002:87-93), con la bibliografía general pertinente.

[21] *Teogonía*, 830 y ss.

[22] West (1966:386).

cido en la mitología griega y las voces de serpientes, toros, leones y perros corresponden a metamorfosis típicas, siendo la voz canina la más rara de ellas. Además, conviene recordar que ya A.D. Nock[23] llamó la atención sobre el hecho de que la bruja tesalia Ericto, en *La Farsalia* de Lucano[24], al imitar las voces de los perros, de los lobos, las serpientes y otros animales, presenta "cierta analogía" con el συριγμός y el ποππυσμός prescrito en algunos papiros mágicos griegos[25].

Puede leerse también en Homero, por ejemplo, [...] οἴχεσθαι [...]. εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης[26] para referirse a un lugar lejano y conviene traer aquí que Faraone advierte[27] que, en los textos griegos de Egipto, la palabra ὄρος puede a veces significar "desierto", en vez de "montaña". Para una mención polar de los lugares más lejanos e inhóspitos Homero ciertamente se sirve de [...] τὰ νείατα πείραθ΄ [...], γαίης καὶ πόντοιο [...][28]; "los confines remotos de la tierra y del mar". Estos confines (πείρατα) son también mencionados por Hesíodo en los versos ya citados referidos a Tifón; se trata de los de "la tierra negra" (γῆς δνοφερῆς), del "ponto estéril" (πόντου τε ἀτρυγέτοιο), del cielo y del Tártaro. Por otro lado, no está de más recordar que es precisamente a Ártemis a la que, en el *Himno órfico* 36[29], se le pide que se lleve las enfermedades y dolores a la cima de las montañas (πέμποις δ' εἰς ὀρέων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη)[30]; pero, como ya escribimos en otro lugar[31], la fuente más interesante para conectar los testimonios antiguos griegos con la realidad que luego veremos que parecen transmitirnos textos en latín y en castellano y otras lenguas, tal vez sea una lámina de plomo de 5 x 21 cm, hoy desaparecida, que fue encontrada en la isla griega de Amorgos, cerca de la ciudad de Arquesine, a finales del siglo XIX y ha sido fechada entre el s. II a. C. y el II d. C. La laminilla, editada inicialmente por Th. Homolle[32], se dirige a Deméter llamándola señora (κυρία) y reina (βασίλισσα), lo que hace pensar en los otros muchos ejemplos de *defixiones* que conocemos en los que se menciona a la diosa. Sin embargo, el texto no es exactamente ni una *defixio* ni una maldición ni un encantamiento que "ate" a otra persona con horribles males sino, como dice J.G. Gager[33], "una petición de justicia" o bien, en opinión de H.S. Versnel, que

---

[23] Nock (1929:226)

[24] 6. 608 y ss.

[25] Como vemos precisamente en *PGM*, IV 578 y ss.; sobre el texto latino y, en general, sobre la presencia de las *uoces animalium* en los textos mágicos griegos, y aprovechando de paso el año del centenario del *Quijote* para comentar un pasaje de esta obra, véase Bravo García (2005).

[26] *Ilíada* 6, 346-7.

[27] Faraone (1995:298-9, n. 5).

[28] *Ilíada* 8, 478-9.

[29] A.N. Athanassakis (1977:52, 16).

[30] Como señala A.-F. Morand (2001:57) –que no acierta sin embargo a conectar estas expresiones con los textos mágicos–, "l'idée d'envoyer au loin certains désagréments se retrouve à plusieurs reprises"; estos envíos se producen, la mayor parte de las veces, ἐπὶ τέρματα γαίης (14.14 Rhea; 71.10-11 Melinoe y 11.23 Pan [en este último caso, lo que ha de enviarse cuanto más lejos mejor es πάνικον]).

[31] Bravo (2002:91).

[32] Homolle (1901:412-430).

[33] J.G. Gager (1992:165-167).

ha estudiado con detención el testimonio en diversos trabajos[34], se trataría de "una verdadera oración que pide justicia, buscando castigo para la parte culpable, dirigida a jueces divinos poderosos (del mundo subterráneo)", o tal vez de "una humilde súplica de un mortal que se somete ('tu esclavo', dice) a una diosa soberana (a la que llama 'reina')". En esta laminilla, el que escribe en primera persona es el interesado, un hombre que ha sido desposeído de sus esclavos por quien creía su amigo y pide humildemente a la diosa que esa mala persona, tan mala que incluso le ha hecho un encantamiento (συνεπέθελγε) a una de las esclavas de las que le ha privado, no encuentre la menor satisfacción ni descansando ni moviéndose, ni en su cuerpo ni en su alma (μὴ σώματος μήτε [ὀ]νοῦ), ni tenga ayuda de sus propios esclavos. Desea también que un encantamiento (καταδε[ε]σμός) caiga sobre su casa y –lo más importante de todo– "que no haya ningún niño que llore [junto a él], que no se siente a una mesa feliz, que no haya ni perro que ladre ni gallo que cante y que, si siembra, que no recoja nada (Μὴ παιδὶν κλαύσετο (pro κλαύσαιτο), μὴ τράπεζαν ἱλαρὰν θῦτο. μὴ κύων εἱλακτήσαιτο (pro ὑλ-), μὴ ἀλέκτωρ κοκκύσαιτο, σπείρας μὴ θερίσαιτο […])[35].

Se ha dicho por parte de los especialistas que algunas de estas peticiones no tienen paralelo en la literatura mágica antigua; fijémonos, por ejemplo, en eso de que "ningún niño llore", lo cual es explicado por Homolle señalando que "el niño, incluso cuando llora, da vida a la casa", como recoge Versnel quien, a la vez, remite a una "maldición" moderna de Cefalonia que reza así: "Que la enfermedad se vaya allí donde el gallo no cante, donde la campana no suene, donde no tenga pan que comer el niño", textos que, sin duda alguna, tienen precedentes más antiguos y también se encuentran en abundancia en ejemplos modernos (s. XV y XVI y casi de nuestros días) muy parecidos a ellos y no recogidos, como es lógico, por Homolle, Kotansky o Versnel. En este mismo sentido, menciona Versnel que, igualmente, de la enfermedad se suele decir en el griego posterior que se marche a un lugar retirado: ἀπέλθε εἰς καύσιον ὄρος· φωνὴ οὐκ ἠχεῖ καὶ οὐκ ὑπάγει οὐδὲ σκύλου λαλία οὐδὲ ἀνθρώπου πνοὴ εἰ μὴ ἀγέλη δαιμόνων ("se marchó al ardiente monte [donde] no suena voz alguna ni hay ladrido de perro, ni aliento de hombre sino un rebaño de demonios") o bien "al ardiente monte donde el perro no ladra ni el gallo

---

[34] Versnel (1991:60-106; 1999:125-163; 1985:247-269). Las opiniones citadas están tomadas del primero de los artículos mencionados y del segundo; el texto griego puede ser consultado en las *IG* XII 7[2], p. 1.

[35] El primer editor, Homolle, corrige el original θῦτο por θεῖτο, apoyándose en que es un simple error de itacismo y en que la expresión τράπεζαν τίθημι, παρατίθημι es muy corriente para preparar una mesa para comer. Versnel (1985:255), como mera posibilidad, sugiere conservar θῦτο, de tal manera que se entienda que lo que se prepara es una ἱερὰ τράπεζα, una mesa sagrada, un rito sacrificial dirigido a dioses o héroes, para lo cual ἱλαρὰν no debía significar "agradable", "alegre", "abuntante" sino más bien tener el "significado emocional" de ἵλεως ("propicio", "favorable"). Pese a que el apoyo bibliográfico aducido por Versnel es de mucho interés, nos quedamos con la corrección de Homolle, ya que todo parece indicar que el ambiente "familiar" es lo que destaca en estas frases; "once again," –apostilla Gager (1992:167, n. 58)– "the punishment is designed to reflect the harm done by Epaphroditus [el nombre del malvado] –total domestic disruption. The focus here is strickingly evocative of rural life: noises of the household, food and eating, planting and harvesting of crops".

canta" (εἰς τὸ καύσιον ὄρος, ὅπου κύων οὐκ ὑλακτεῖ, ὅ τε ἀλέκτωρ οὐ φωνεῖ). Se trata pues de una *apopompé* a las montañas que es bien conocida por doquier y que, en ciertos casos, resuena igualmente en textos parecidos a los de Antaura. Que el motivo del lugar "donde ni el perro ladra ni el gallo canta" –es decir, el del lugar inhóspito y apartado, expresado de diversas maneras–, junto con las otras *uoces animalium* que acompañan a la espectacular salida del mar de Antaura, aparezca ya en documentos mágicos muy antiguos y continúe vivo en griego en otros testimonios de los siglos XV y XVI y casi de hoy en día, y en otros muchos ámbitos, es algo que merece una cierta consideración. Citemos a este respecto que, en la Grecia actual, una hierba que se emplea para curar la erisipela facial crece, según se dice, "en lugares donde el gallo no canta", lo que viene a ser otra utilización de este tópico que sigue indicando el lugar más olvidado y deshabitado que pueda darse y conectado con lo mágico aunque ya no forma parte de un exorcismo[36]. Pero también merece tenerse en consideración el que las *voces de los animales* que acompañan a nuestra Antaura, el conocido demonio femenino de la migraña, sigan apareciendo en variados documentos mágicos durante muchos siglos sin necesidad de indicar el lugar deshabitado y lejano. Ahora bien, que aparezcan ecos de ambos motivos en otras áreas lingüísticas, tal vez necesite de una explicación de otro tipo. Versnel señala, por ejemplo, que en Austria existe una imprecación que dice así: "Pfui, schämt's euch, geht's dorthin, wo s'nicht Brot backen und wo die Glocken nicht läuten" ["¡Fuera! Avergonzaos, marchaos donde no se amase pan y las campanas no suenen"] y próximo también al uso griego antiguo es un encantamiento de la población rumana en Hungría que reza de este modo: "Migraña por comer, migraña por beber, las noventa y nueve clases de migraña, marchaos a las montañas, donde no hay gallo para cantar ni tortas para hornear"[37]. Kotansky, en su edición del amuleto de plata de Carnuntum, siguiendo los estudios de diversos autores, habla de la presencia de los mismos motivos en versiones tardías procedentes de Bosnia y Herzegovina. Finalmente, tiene interés otro encantamiento, de Moldavia esta vez y de mediados del siglo XIX, que dice: "Hadas, enemigas del hombre, señoras del viento, princesas de la tierra, vosotras que voláis por el aire y os deslizáis por la hierba [...] marchaos lejos [...] donde ningún cura hace tañer la campana ni mujer alguna baila [...] dejad la mano, el cuerpo, la pierna [...] devolved a este hombre su salud o, de lo contrario, seréis fulminadas por una espada de fuego"[38].

La pregunta es: ¿a qué se debe realmente esta pervivencia? ¿Se trata de una derivación o de una analogía espontánea? En este caso y a la vista de la forma específica de la maldición –escribe Versnel– "encuentro difícil creer en un desarrollo independiente, especialmente si consideramos la tradición de encantamientos y maldiciones provenientes del mundo antiguo en la Europa medieval y posterior"[39].

---

36 St. Wilson (2000:340).
37 St. Wilson (2000:350).
38 St. Wilson (2000:410).
39 Bergen (1985:226).

Lo mismo opinamos nosotros ya que es sabido que existen también muchos ejemplos españoles aunque, si puede decirse así, esa tradición hispana se nos aparece claramente como doble ya que, si bien es lo más probable que estuviese asentada desde antiguo en nuestra tierra, como consecuencia de la herencia cultural greco-latina[40] que nos había dado a conocer las *uoces animalium* y sus valores conexionados con la magia que hemos venido comentando a partir del ejemplo de Antaura, también es perfectamente posible que, por otras razones que vamos a ver de inmediato, pudiese haber existido otra influencia de un tipo diferente. Lo primero que hay que decir es que, como ya estudiaron, entre otros, Juan Gil Fernández[41] y, más tarde, Isabel Velázquez Soriano[42] –que, lamentablemente, no ha podido hablar en este Seminario Internacional Complutense como estaba previsto– existe un testimonio extraordinariamente interesante en las pizarras visigodas que muestra en época temprana la supervivencia de uno de estos motivos en nuestras tierras. El texto aparece en la conocida pizarra de Carrio (Asturias), tal vez de mediados del s. VIII y, por lo tanto, más tardía que el grueso del *corpus* de estas pizarras: "[...] p(er) montes uada et reuertam, ibi neq(ue) galus canta neq(ue) galina cacena, ubi neq(ue) ar[at]or e(st) neq(ue) seminator semina, ub'i'ui neq(ue) nul(la?) nomina resun'a' " (Velázquez, nº 667). No tenemos aquí otra cosa que un conjuro que comienza por los nombres de Miguel, Gabriel[43], Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel, Marmoniel y en el que "el siervo de dios Auriolus" pide que su ciudad quede libre del "agua en mala hora" y está claro que son los fenómenos atmosféricos adversos los que son expulsados y se les ordena que vuelvan a los montes desiertos. Gil Fernández[44] señala simplemente que "se trata de un conjuro tradicional que aparece con otras variantes en la *Passio Bartholomaei* 17"[45], donde se puede leer: "vade in deserta ubi nec auis uolat nec arator arat nec umquam uox hominis resonat". Que sepamos, ni los editores ni los

---

[40] Versnel (1985) basándose en datos de J.H.M. Strubbe (1983:250), ha señalado que casi todas las maldiciones encontradas en tumbas de Asia Menor son de la época imperial y, especialmente, del s. III. Quiere decir esto que una característica como la de mezclar dioses celestes y terrestres, rarísima en la formulación griega primitiva de tales maldiciones, se debe a modelos latinos (véase L. Robert [1977:43-54 en especial]. Hablar pues de una herencia cultural "greco-latina" en este ámbito concreto resulta muy adecuado.

[41] J. Gil Fernández (1981:153-176).

[42] I. Velázquez Soriano (2000), hay otra edición anterior [Murcia 1989] que es la que manejamos y, para la versión definitiva y un estudio algo diferente, que señala también la bibliografía más reciente, véase Velázquez Soriano (2004:368-384), donde se nos dice [p. 374] que "se debe a Fernández Nieto ["La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες en la tradición en la Antigüedad Tardía" (Serie: *Antigüedad y Cristianismo* XIV), pp. 259-286] el establecimiento del contenido preciso de esta pieza como un *phylacterium* que es, en definitiva, su cometido, el de servir de amuleto o talismán contra el granizo, razón por la cual debió de enterrarse en el campo para que sirviese de protección […]. El excelente estudio realizado por este autor sobre el significado de la pieza y los paralelismos con documentos de este tipo greco-latinos, pone de manifiesto la coherencia interna del texto […]"). Ampliamos aquí el material que en este último trabajo, muy erudito, se recoge, así como nos referimos a otros ámbitos cronológicos.

[43] Como ya hemos visto, este nombre aparece también en la versión yugoslava moderna señalada por Barb.

[44] Gil Fernández (1981:176).

[45] *Acta apostolorum apocrypha* II, 1, Hildesheim (1959:143).

comentadores del texto identifican los precedentes antiguos griegos antes de que Fernández Nieto lo haya hecho, como ya hemos señalado en nota.

Este tipo de referencias atmosféricas, con fórmulas muy parecidas, lo vemos posteriormente –ya en castellano– en numerosos lugares; por ejemplo, en la provincia de León –escribe J. Francisco Blanco[46]– los *diables* o espíritus de las nubes reciben diversos nombres como *reñuberos*, *renuberos*, *riñoberos* y *nublaos* y se les suele conjurar con estas palabras:

> Marcha, truena reñubera
> a los montes Pirineos,
> donde no hay pan ni paja,
> no andes por estos careos.

Sin embargo, la formulación más famosa, recogida en el muy erudito trabajo de J.M. Pedrosa[47] –quien por cierto tampoco señala los precedentes griegos ni se plantea el origen de la fórmula– es la de los últimos versos de un conocido conjuro gallego que ya mencionaba Manuel Gómez Moreno en 1954, poniéndolo en relación con la pizarra visigoda citada y otros conjuros de Trogira (Zagreb) y Túnez, ambos respectivamente de los siglos VI y VII, como el mismo Pedrosa recuerda:

> Santa Bárbara bendita,
> Que en el cielo estás escrita
> En papel de [¿y?] agua bendita;
> Trono bravo que ven de Sevilla
> En agua mansa se derretería;
> A esos montes ermos vamos parar
> Onde non oizas galo cantar;
> Nin neno chorar
> Nin boi brillar.

Los versos provienen de fuentes distintas y es curioso constatar que, en algunos lugares de España, permanece arraigada todavía la creencia de que el punto de encuentro más importante para las brujas es Sevilla, como señala Blanco[48].

Está claro, por lo tanto, que el testimonio visigodo no es más que una etapa; Pedrosa lo ha mostrado con infinidad de ejemplos que no es necesario traer aquí. Buenas muestras de lo que puede haber sido una tradición literaria del motivo de las *uoces animalium* greco-latinas, presentes en el folklore español en relación con la magia, las podemos tomar ahora del romance *El falso hortelano*, cuestión ésta estudiada de manera general por S.G. Armistead-J.H. Silverman[49]. Se trata, en primer

[46] Blanco (1992:204).
[47] Pedrosa (2000:70), con abundante bibliografía.
[48] Pedrosa (2000:99).
[49] S.G. Armistead-J.H. Silverman (1971:274-293).

lugar, de un tema bien conocido entre los sefardíes[50] de Salónica y es un ejemplo de mucho interés ya que nos presenta un breve elenco de voces que alternan en las diferentes y abundantes versiones y parecen testimoniarnos resabios de antiguos valores mágicos que pueden verse igualmente en otros textos españoles parecidos, aunque con una función muy diferente. Para este pasaje que nos interesa, justamente el prólogo (se trata de la versión "A"), la edición de Armistead-Silverman reza así:

> 'Indome por 'estas mares, navegí kon la fortuna.
> Ka'í 'en tyeras azenas, ande non me konosían,
> ande non kantava gayyo, ni menos pero ma'úlyya,
> ande brame'a 'el le'ón 'i la le'ona arespondí'a.

Mientras que en un manuscrito del s. XVIII aparecen de esta manera:

> 'onde non kantava gayyo, ni menos kanta gayina,
> 'onde 'el lovo brameava 'i la le'ona respondiy'a...

El prólogo que acabamos de ver, unido al romance *La muerte del duque de Gandía* y a material perteneciente a *La tormenta calmada*, lo encontramos en la isla de Rodas[51] y una versión inédita del primero de ellos incluye también la alusión del tercer verso: "Ni gayo kanta, ni perro maúya...". En otros lugares y contextos encontramos "Ni onde gayo kanta, ni menos pero mauyava" y es también posible ver, en diversos poemas peninsulares del mismo estilo, otras curiosas variantes[52]. Resulta

---

[50] Una visión general de la emigración puede verse en E. Benbassa-A. Rodriguez (2000) (la 1ª ed. tenía un título diferente). Sobre los sefardíes en el Imperio otomano, en general, con buena bibliografía por regiones, véase G. Veinstein (1993:347-372) y J. Barnaí (1993:382-393) respectivamente.

[51] Para la presencia sefardí en esta isla véase, en general, M.D. Angel (1993:336-341).

[52] Por ejemplo, la que consiste en cambiar a los leones por serpientes ("donde canta la culebra, responde la serpentina...", "donde canta la culebra, la serpiente respondía...", "donde canta la culebra, la sierpe la respondía...", "donde la culebra grita, la serpiente respondía..."). Utilizar la culebra o la serpiente en general para, substituyendo al lobo o león, indicar lo inhóspito del paraje no parece muy acertado a tenor de los datos del folclore y de la lingüística; "el nombre de la culebra [...] evoca también el de 'casa' y recuerda por eso denominaciones comunes del espíritu guardián de la morada, como el español 'duende', forma contracta de 'duen (= dueño) de la casa', frecuentes en muchos pueblos, entre ellos los eslavos y, desde luego, los bálticos, puesto que los informes de los jesuitas mencionan varias veces a un *dimstipatis*, nombre transparente, formado de *dimstis* 'finca' y *patis*, señor'; los letones conocían también espíritus similares masculinos o femeninos protectores de la casa, que podían aparecerse en forma de culebras, y lo mismo está atestiguado entre los fineses. Recuérdese también el οἰκουρὸς ὄφις griego". Así se expresa sobre la cuestión, añadiendo una muy esclarecedora bibliografía, García Teijeiro, (1999:304). Tal vez la influencia de la tradición cristiana ha ayudado a esta consideración negativa de la serpiente que también aparece en los textos españoles editados por Armistead-Silverman; de hecho, en Bizancio nos es dado encontrar una información muy ilustrativa sobre el particular en la hagiografía. Auzepy (1997:76, 72), llama la atención sobre el pasaje en que se describe el desgraciado final de la esclava que traicionó y calumnió al santo y a su madre y colaboró en las denuncias contra él; la mujer en cuestión se acostó con sus dos pequeños mellizos que se pusieron a mamar de cada uno de sus senos, se volvieron locos (ἐν ἐκστάσει γενομένα τὰ βρέφη; 76, 12) y acabaron por devorarlos a mordiscos causándole la muerte. Fueron estos dos hijos, verdaderos hijos de víbora

evidente, como ya se ha dicho, que un lugar donde ni el gallo ni la gallina cantan ni tampoco hay perros[53] es un sitio alejado de los lugares habitados, agreste, salvaje, donde la presencia de los leones no resulta extraña ni tampoco la de los lobos[54] o incluso –con los posibles reparos meramente teóricos que puedan oponerse a ello y que acabamos de exponer en nota– las serpientes. Es de no poco interés, además, que podamos reconocer un cierto parecido entre algunos de estos textos que acabamos de ver y otros "encantamientos heréticos" preservados en procesos inquisitoriales, según estudió ya S. Cirac Estopañán[55], tal como Armistead-Silverman señalan; mencionan también estos dos investigadores algunos versos en los que se desea que el objeto del conjuro (o mejor, exorcismo) se marche a un lugar extremo, desolado, es decir, en esta concepción manifestada por los textos ya vistos, un sitio sin animales domésticos ni sus voces. Los que siguen son dos buenos ejemplos:

> Allá vayas, mal, de la parte del mar
> donde no canta gallo ni gallina,
> que no pares en esta casa ni en este hogar.
>
> ... a las ondas de la mar te echaré,
> donde ni gallo canta,
> ni buey ni vaca brama.
> Fuye, mal, allende el mar.

¿Qué cabe concluir de todo esto? La presencia en un romance castellano de lo que parece ser un fragmento de una tradición lexicográfica greco-latina bien extendida en tierras españolas (que podría haber sacado su material de Homero y otros autores) no se explica del todo claramente en su pervivencia ya que, 1) o bien puede ser una supervivencia de un antiguo motivo meramente lexicográfico convertido, parcialmente, en la materia de un recurso literario (cosa pero que muy difícil); 2) o bien un simple calco de usos literarios antiguos (por ejemplo Homero), cosa que sería también rara; 3) o tal vez se trate de una supervivencia de otra clase de textos, igualmente antiguos, pero aún vivos en su uso mucho tiempo después, en los que estas *uoces animalium* participaban

---

(ἐχιδνότοκα), el instrumento de un castigo –escribe Auzepy (1997:275, n. 452)– que "rapelle le traitement iconographique de la luxure (serpents dévorant les seins de femmes nues)", como puede verse en numerosos frescos de Capadocia, Mistra, Sopocani y otros lugares. Para las serpientes que buscan la leche de las madres lactantes véase también García Teijeiro (1996:159-163); que la repulsión de la escena seguía viva en el imaginario bizantino se puede ver en un texto –A. Vassiliev (1893:24) (hay reimpr.)– en el que se lee que Cristo, a las personas que no se arrepientan, les enviará castigos y, entre ellos, "ponzoñosos animales que devoren los pechos de las mujeres" (θηρία ἰοβόλα καὶ καταφάγωσιν τῶν γυναικῶν τοὺς μασθούς [...]). "En las tinieblas" –les dice más adelante en el mismo texto (p. 25)– "os comeréis los unos a los otros".

[53] En este caso, como es evidente, el perro es tomado no como un animal relacionado con la terrible Hécate sino como uno de los animales domésticos por excelencia; para muchos aspectos benéficos (y también maléficos) del perro véase, entre otras, la obra de Mainoldi (1984).

[54] "Wolves" –señala R. Gordon (1999:168), con bibliografía– "belong to the wild, to the mountain".

[55] Cirac (1942:89 y 100).

fundamentalmente de valores mágicos. En este caso, el ejemplo de Antaura editado y comentado por Barb y Kotansky, donde ya aparecen *voces animales* y, en textos paralelos, se complementa con el tópico del lugar inhóspito, sería de interés, junto a otros muchos, para explicar su origen primitivo en Occidente aunque, en concreto, ni la propia Antaura ni tampoco Ártemis se mencionen en el esquema tradicional. Cabe también, en último lugar, 4) que esta supervivencia no sea tal y tengamos que vérnoslas con un desarrollo independiente en una tradición literaria más moderna (cosa que no parece acertada en modo alguno). En el caso de los ejemplos sefardíes mencionados, es posible que, al pasar los romances hispanos, después de la expulsión de los judíos, a tierras griegas y balcánicas, algunos de los motivos que ya se encontraban en las pizarras visigodas, provenientes del bajo Imperio, y en el norte de África se afianzasen en su uso e incluso se ampliasen, habida cuenta de que en nada podían sorprender al hablante griego que los seguía usando desde tiempo inmemorial, como supervivencia de la tradición mágica antigua. En lo que se refiere en concreto a estos romances, "junto a los temas de herencia hispánica y los de creación judía," –ha escrito P. Díaz-Mas[56]– sabemos muy bien que "aparecen otros que indican una influencia foránea. Así, encontramos algún romance que es en realidad traducción de una canción francesa o italiana; abundan los estribillos en turco, griego o árabe y, sobre todo, existe un buen puñado de romances de Oriente que, pese a tener apariencia hispánica, son traducción al judeoespañol de baladas griegas". Da algunas indicaciones concretas Díaz Mas y, especialmente, resulta de interés sobre esta cuestión E. Ayensa Prat[57], que comenta, a veces críticamente, algunas influencias griegas sobre esta poesía sefardí (y viceversa) postuladas por Armistead-Silverman[58]. Un análisis de especialistas en la materia podría colocar en su justo punto los paralelos greco-latinos que aquí se han esgrimido y precisar tal vez la cronología de las versiones peninsulares y balcánicas. La presencia de motivos de la magia antigua en la extinta Yugoslavia (como señaló Barb), en Austria (según Versnel) o en Bosnia y Herzegovina (recogido por Kotansky) –entre otros muchos testimonios que podrían citarse– sería también explicable, en parte, por la proximidad del elemento cultural griego presente en el medievo balcánico, si es que no debe serlo por una herencia de su pasado latino.

No hay que pasar por alto, además, como ya notaron Armistead-Silverman trayendo a colación esta vez un estudio de J. Roque[59], que en los textos españoles cabría entender, en ocasiones, algo más que un mero signo de lejanía y ausencia de civilización en la ausencia explícita de las voces de algunos de los más comunes animales domésticos. Efectivamente, el propio Cirac[60] publicó algún texto en el que estar lejos

---

56 Díaz-Mas (1997:155)

57 Ayensa (2000:275, 300 y 301-302).

58 Materiales de interés a este respecto hemos podido leer en Armistead-Silverman (1982) y O. Anahory Librowicz (1980).

59 Roque (1946:7-8, n. 7).

60 Cirac (1942:91). El mismo tipo de superstición está presente en textos modernos portugueses, gallegos y catalanes, así como en textos rumanos, pero lo llamativo es que se envía siempre al mal, por poner un ejemplo, "donde non oias cantar/ galina nin galo,/ nin pita acacarear".

del alcance del canto de un gallo puede tener también un significado mágico dentro de un ritual empleado por un brujo contra el mal de ojo ("desaojamiento") de un niño:

> E fuemos todos tres juntos con el niño fasta donde non sonase gallo ni gallina, e que en el camino fablásemos a la yda a persona ninguna. Et fezimos en el campo un hoyo, e metimos dentro el moçuelo con sus envolturas.

El cacareo de un gallo, concluyen Armistead-Silverman[61], "would presumably have nulified the efficacy of the rite in question". Pues bien, no hay que olvidar que esto también es antiguo; Kukulés[62], al hablar de la creencia en fantasmas de los griegos[63] y bizantinos, señala que, cuando se oía el ladrido de un perro, desaparecían aquéllos, como si la súbita irrupción de la realidad –pensamos– pusiese fin a la invasión de fuerzas del otro mundo y recordemos aquí la alusión al gallo "qui annonce le jour et chasse les démons des ténèbres" que hace J. Annequin[64]. Quien haya leído la novela de Ivo Andric *Un puente sobre el Drina*[65], recordará tal vez el pasaje en que un personaje juega la ya tradicional partida con el diablo, caracterizado esta vez como un enigmático extranjero que desaparece sin más:

> De pronto, en algún lugar de la orilla cantó un gallo, alto y claro, una vez, otra. Estaba tan próximo que parecía oírse el batir de sus alas. En el mismo momento, las cartas dispersas volaron, como levantadas por una borrasca, el dinero se desperdigó [...] Milan cerró los ojos espantado y pensó que había llegado su última hora. Cuando volvió a abrir los ojos, observó que estaba solo. Su adversario se había volatilizado como una pompa de jabón, y con él, las cartas y el dinero que se encontraban sobre la loseta de piedra.

La novela se desarrolla en el ámbito multicultural de Bosnia, territorio eslavo dominado por los turcos y, más tarde, por el Imperio austrohúngaro y con una población musulmana, judía y ortodoxa que hubo de tratarse además con los católicos[66].

---

61 Armistead-Silverman (1971:291, n. 27).

62 Kukulés (1955:250-1).

63 Una información general sobre este tipo de literatura en el grueso volumen de A. Stramaglia (1999); véase también D. Felton (1999).

64 Annequin (1973:24); para la misma creencia en la Edad Media occidental véase, por ejemplo, Flint (1991:118). Tanto gallo y perro (junto con la serpiente), por otra parte, además de relacionarse con otras muchas cosas, tienen que ver también con la muerte y, por ello, se da el caso de que, en una estela funeraria muy conocida (la de Antífanes, conservada en el Museo Nacional de Atenas; de los años 530-520), aparezcan los tres con una muy posible significación funeraria y ctónica. Véase Mainoldi (1984:38) a propósito de esto último. Remite la autora a los trabajos de E. Küster (1913) y L. Bodson (1978), que, en pp. 68-92, tratan de la serpiente y en pp. 96, n. 28 y 99-100, del gallo.

65 Citamos por la trad. esp. de Madrid 1996, p. 184.

66 Véase, en general, N. Malcom (1996). El lector que busque un retrato de esa convivencia entre sacerdotes, popes y rabinos (con musulmanes al fondo) en el ámbito multicultural que fue el Imperio austrohúngaro –un retrato más "vivo" que el suministrado por las obras históricas–, puede acercarse a las páginas de Roth (1994).

En fin, las *uoces animalium*, codificadas ya desde antiguo tanto en griego como en latín[67] e interesantes por muchas otras razones que aquí no podemos mencionar[68], tuvieron también su propio pasado y un futuro tras esta codificación que, en cierta manera, las fue acercando a la magia y a otros ámbitos culturales y, por ende, a las continuas sorpresas que nos depara el estudio de la tradición clásica. Aparte de lo que ya se ha dicho aquí y, como una confirmación de su pervivencia –aunque esta vez no relacionada con la magia– ¿recuerda el lector cómo atacó el emir a Basilio Digenís Acritas, deseando acabar con él? Los versos (I, 172-4) suenan así:

> […] εἰς τὸν κάμπον ἐξῆλθε,
> κραυγάζων ὥσπερ ἀετὸς καὶ συρίζων ὡς δράκων,
> ὡς λέων ὠρυόμενος […]
> [Marchó a la llanura*, chillando como un águila,*
> *cual serpiente silbando, como león rugiendo*][69] .

Vamos a terminar nuestra comunicación señalando que, para los griegos actuales (un trabajo del filósofo E. Moutsopoulos[70] así lo muestra), las viejas profecías

---

[67] Véase, entre otros, Ch. Finch (1969:459-463). V.M. Lagorio (1981:59-62). F. del Mar Plaza-M.A. Rábade (1998:591-595) y A. Peris (2000:101-115).

[68] Incluso desde el punto de vista literario hay algún moderno tratamiento de ellas del que nos resistimos a dejar de citar un ejemplo muy destacable; en una colaboración de hace algún tiempo en el *Suplemento dominical* de *El País*, contenida en la serie "La vida por delante", Antonio Muñoz Molina arremetía con toda razón contra el ruidoso "antropoide motorizado" que suele atronar las calles a cualquier hora avisando a sus congéneres para que aparten el coche aparcado y poder sacar así el suyo propio. El título era "El rugido sin nombre" y, en la deliciosa y escueta página, el escritor y académico, preguntándose por lo que suele hacer exactamente el bárbaro vecino que rompe el silencio de la siesta o del primer sueño con "un berrido más agudo y desagradable que el de ningún otro animal", admitía que "uno sabe que los perros ladran, los gatos maúllan, que aúllan los lobos, que balan las ovejas y las cabras, que los caballos relinchan y los burros rebuznan, que los cuervos graznan" y que los elefantes barritan (esto último porque se ha leído al Capitán Trueno en la infancia). ¿Pero qué hacen otros animales? "¿Cómo se llama el ruido que hacen las focas, cuál es el nombre de la voz de los pingüinos, del grito de los gorilas o de las gaviotas, de esa especie de silbido que hacen ahora mismo, mientras estoy escribiendo," –se pregunta Muñoz Molina– "las golondrinas que cruzan en vuelos rasantes frente a la ventana abierta?". La respuesta está, claro es y así lo reconoce de inmediato el escritor, en acudir a una buena enciclopedia, en donde están archivados los sonidos más extraños emitidos por un animal entre los que se cuentan el "glugluteo" de la cría de un ciervo (sus padres, en cambio, "braman"), el "gañido" de un perro al ser golpeado, el "vagido" de una liebre (los conejos, sin embargo, "chillan") "lo cual" –escribe Muñoz Molina refiriéndose a esto último no sin humor– "quizá indica una diferencia de rango semejante a la que existe entre el cacareo prosaico y doméstico de las gallinas y el canto de tenores vanidosos de los gallos [...]".

[69] Tomamos texto y traducción de J. Valero Garrido (1982:110-111) (se trata del manuscrito *Cryptoferratensis* y la idea más general es que esta recensión, junto con la escorialense, es la más antigua y debe de remontarse al s. XII). No muy lejos de estas fechas, en el s. XI, ya el historiador Miguel Ataliates, contemporáneo de Miguel Psellos, nos dijo que los espías de Botaniates "acudían en masa de todas partes, aullaban como cachorros de fiera y ladraban como perros [ὠρύοντο μὲν ὡς σκύμνοι καὶ καθυλάκτουν ὡς κύνες]" (M. Ataliates 2002:189).

[70] "Sobre una expresión simbólica", p. 350; la orientación de este trabajo, así como la de otros investigadores mencionados en estas páginas tiene más que ver con los aspectos antropológicos, culturales o filosóficos de la cuestión tenida aquí en consideración que con los estrictamente mágicos y atinentes a la transmisión de la magia griega antigua. Véase también, sobre *el manzano* y *la manzana* rojos, Bravo García (1999).

sobre el *manzano rojo* –el mítico lugar al que habrían sido expulsados los turcos si Constantinopla, según las profecías, se hubiese salvado– ha de entenderse como un lugar desolado e inhóspito, un lugar que, como señalan los propios folcloristas griegos refiriéndose a los exorcismos y Moutsopoulos recuerda, es tal que en él "el sol quema el pan" y donde "no se oye llorar a un recién nacido". Lo que debe quedar claro para todos, es que algunos ecos de la *historiola* de Aura, Avra o Antaura, el demonio de la migraña de muchos nombres, llegaron a España como de visita hace ya muchos años y lo hicieron –a la vista está– para quedarse.

BIBLIOGRAFÍA

ANAHORY LIBROWICZ, O. (1980): *Florilegio de romances sefardíes de la diáspora (Una colección malagueña)*, Ed. crítica y anotada, Madrid.

ANGEL, M.D. (1993): "Los *Sefardim* de Rodas", en Méchoulan, H. (dir.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora*, tr. esp., Madrid.

ATALIATES, M. (2002), *Historia. Introducción, edición, traducción y comentario de I. Pérez Martín*, Madrid.

ARMISTEAD, S. G. y SILVERMAN, J. H. (1982): *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, tr. esp., Madrid.

— (1971): *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná (Folk Literature of the Sephardic Jews 1),* Berkeley-Los Angeles-Londres.

ATHANASSAKIS, A. N. (1977): *The Orphic Hymns. Text. Translation and Notes*, Missoula, Montana.

AUZEPY, M-Fr. (1997):*La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Introduction, Édition et Traduction*, Aldershot, Hampshire.

AYENSA PRAT, E. (2000): *"Baladas griegas". Estudio formal, temático y comparativo*, Madrid.

BARB, A. (1926): "Griechische Zaubertexte vom Gräberfelde westlich des Lagers", *Der Römische Limes in Österreich* 16, pp. 54-68.

— (1966): "Antaura the Mermaid and the Devil's Grandmother", *JWCI* 29, pp. 1-23.

— (1968): "La sopravvivenza delle arti magiche", en Momigliano, A. (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, tr. it.,Turín.

BARNAÍ, J. (1993) "La comunidad judía de Salónica (1430-1943)" en Méchoulan, H. (dir.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora*, tr. esp., Madrid.

BASILICÓPULOS-IOANNIDES, A. (1971): *῾Η αναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν IB; αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ῾ο ῞Ομηρος*, Atenas.

BENBASSA, E. y RODRIGUE, A. (2000): *Sephardi Jewry. A History of the Judeo-Spanish Community, 14th-20th Centuries*, Berkeley-Los Angeles-Londres

BLANCO, J. F. (1992): *Brujería y otros oficios populares de la magia*, Salamanca.

BODSON, L. (1978): *HIERA ZOIA. Contribution à la place de l'animal dans la religion grecque ancienne,* Bruselas.

BRAVO GARCÍA, A. (2005): "De nuevo sobre las *uoces animalium* y la magia greco-latina (esta vez con un paisaje cervantino al fondo)", *MHNH* 5, pp. 127-156.

— (2003): "Fin del mundo y fin de Constantinopla en las fuentes griegas", en Bádenas, P. y Pérez, I. (eds.), *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, Madrid.
— (2002): "Ἡ μαγικὴ κακοτεχνία. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas", *MHNH* 2, pp. 5-70.
— (2002): "Sobre un tipo de texto muy común en los manuscritos antiguos y medievales: las *Voces animalium*", *Estudios Clásicos* 121, pp. 87-93.
— (1999): "Manzanas rojas y granadas", en VV. AA. (eds.), *Τῆς φιλίης τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid.
— (1986-87): "Más sobre textos griegos *de vocibus animalium* en El Escorial", *CFC* 20, pp. 109-111.
— (1978): "Varia lexicographica Graeca manuscripta. I: de vocibus animalium", *Habis* 9, pp. 83-93.
Cirac Estopañán, S. (1942): *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid.
Delatte, A. (1927): *Anecdota Atheniensia I Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Lieja-París.
Dennis, G. T. (2001): "Perils of the Deep", en Sode, C. y Takács, S. (eds.), *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*, Aldershot, Hampshire.
Díaz-Mas, P. (1997): *Los Sefardíes. Historia, lengua y cultura*, Barcelona, 3ª ed.
Faraone, Ch. A. (1995): "The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation", en Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden.
Felton, D. (1999): *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin, Texas.
Fernández Nieto (1997): "La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες en la tradición en la Antigüedad Tardía", *Antigüedad y Cristianismo* XIV, pp. 259-286.
Finch, Ch. (1969): "Suetonius' catalogue of animal sounds in *Codex Vat. Lat*. 6018", *AJPh* 90, pp. 459-463.
Flint, V. I. J. (1991): *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford.
Frankfurter, D. (1995): "Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells", en Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden.
Furley, D. (1993): "Zur Form and Funktion von ΕΠΩΙΔΑΙ in der griechischen Zaubermedizin", en Most, G. W. *et alii* (eds.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Gotinga.
García Teijeiro, M. (1999): "La culebra, la vida y la leche (restos de antiguas creencias en Asturias y en Galicia)" en *Corona spicea in memoriam Cristobal Rodríguez Alonso*, Oviedo.
— (1996): "Luciano 42,7 y las culebras que maman" en *Actas del IX Congreso de la SEEC*, II, Madrid.
Gil Fernández, J. (1981): "Epigrafía antigua y moderna", *Habis* 12, pp. 153-176.

GAGER, J. G. (1992): *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, N. York-Oxford.
GORDON, R. (1999): "Imagining Greek and Roman Magic", en Ankarloo, B. y Clark, St. (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. II. Ancient Greece and Rome*, Londres.
HEIM, R. (1893): "Incantamenta magica graeca latina", *Jahrbücher für classische Philologie*, (*Supplementband* 9).
HOMOLLE (1901): "Inscriptions d'Amorgos", *BCH* 25, pp. 412-430.
JORDAN, D. R. (1992): "The Inscribed lead Tablet from Phalasarna", *ZPE* 94, pp. 191-194.
— (1991): "A New Reading of a Phylactery from Beirut", *ZPE* 88, pp. 64-5.
KAIBEL, G. (1965): *Epigrammata graeca ex lapiolibvs conlecta*, Hildesheim, (es reimpr.).
KOTANSKY, R. (1995): "Greek Exorcistic Amulets" en Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden.
— (1994): *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I:Published Texts of Known Provenance*, Opladen, nº 13.
— (1991): "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets", en Faraone, Chr. A. y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, New York-Oxford.
KUKULÉS, F. (1948): *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός* I, B, Atenas.
— (1955): *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός* VI, Atenas.
KÜSTER, E. (1913): *Die Schlange in der griechische Kunst und Religion*, Giessen.
LAGORIO, V. M. (1981): "Three more Vatican manuscripts of Suetonius's catalogue of animal sounds", *Scriptorium* 35, pp. 59-62.
LAURENT, V. (1936): "Amulettes byzantines et formulaires magiques", *BZ* 36, pp. 300-315
LÓPEZ JIMENO, A. (2001): *Textos griegos de maleficio*, Madrid.
MAINOLDI, C. (1984): *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, París.
MALCOM, N. (1996): *Bosnia. A short History*, N. York, 2ª ed.
MAR PLAZA, F. del y RÁBADE, M. A. (1998): "*Voces animantium*: traducción comentada de un texto de Aldhelmo" en Gil, L. *et alii* (eds.)*, Corolla Complvtensis in memoriam Josephi .S. de la Vega contexta*, Madrid.
MORAND, A. -F. (2001): *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden.
MOUTSOPOULOS, E. (2004): "Sobre una expresión simbólica: de la categoría espacial del *non plus ultra*: el manzano rojo", *Filosofía de la cultura griega*, tr. esp., Madrid.
NOCK, A. D. (1929). "Greek Magical Papyri", *JEA* 15, p. 226 (recogido en *Essays on Religión and the Ancient World. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's Writings, and Indexes, by Zeph Stewart*, I , Oxford 1972, p. 185).
PEDROSA, J. M. (2000):"Un conjuro latino (siglo VIII) contra la tormenta y la cuestión de los orígenes de la poesía tradicional románica y europea", *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Oyarzun, Guipúzcoa.
PERIS, A. (2000). "Una llista inèdita de *voces animantium* basada en la d'Aldhelm en un manuscrit de El Escorial", *Studia Philologica Valentina* 4, pp. 101-115.
PREISENDANZ, K. *et alii (*1973-4): *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols. Stuttgart 2ª ed., [= *PGM*].

ROBERT, L. (1977): "Documents d'Asie Mineure", *BCH* 101.

ROQUE, J. A. (1946): *Rezas e benzeduras populares (Etnografía alentejana)*, Beja.

ROTH, J. (1994): *La marcha Radetzky*, Barcelona, 2ª ed.

SCHLUMBERGER, G. (1892): "Amulettes byzantines anciennes", *REG* 5, pp. 73-93.

STRAMAGLIA, A. (1999): *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.

VALERO GARRIDO, J. (1982): *Basilio Digenís Akritas. Introducción, cronología, bibliografía, notas y traducción inédita*, Barcelona.

VASSILIEV, A. (1893): *Anecdota graeco-byzantina* I, Moscú

VEINSTEIN, G. (1993): "El Imperio otomano, desde 1492 hasta finales del siglo XIX", en Méchoulan, H. (dir.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora*, tr. esp., Madrid.

VELÁZQUEZ SORIANO, I. (2004): *Las pizarras visigodas [entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII]*, Madrid.

— (2000): *Documentos de época visigoda escritos en pizarras*, Turnhout (edición anterior [Murcia 1989]).

VERSNEL, H. S. (1999): "Κόλασαι τοὺς ἡμας τοιούτους βλέποντες 'Punish those who rejoice in our misery': On curse texts and Schadenfreude", en Jordan, D. R. *et alii* (eds.), *The world of ancient magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens […] 1997*, Bergen.

— (1991): "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers" en Faraone, Chr. A. y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, New York-Oxford.

— (1985): "'May he not be able to sacrifice'. Concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses", *ZPE* 58, pp. 247-269.

WEST, M. L. (1966): *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford.

WILSON, St. (2000): *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Londres-N. York.

Textos mágicos del *Atharvaveda*[1]

Eugenio R. Luján

Universidad Complutense de Madrid
erlujan@filol.ucm.es

El estudio de la magia en la India védica ha de tomar como punto de arranque necesariamente los textos del *Atharvaveda*, la cuarta colección de himnos (*saṃhitā*)[2]. Frente a las otras tres *saṃhitā* (*Ṛgveda*, *Sāmaveda* y *Yajurveda*), ésta se encuentra en una situación especial dentro de la tradición védica, ya que su consideración como texto sagrado tardó más tiempo en producirse y fue más difícil, precisamente porque, frente a los ritos públicos y solemnes (*śrauta*) sobre los que se centran básicamente las otras tres colecciones, una gran parte del *Atharvaveda* la integran los textos utilizados en toda una serie de ceremonias mágicas de diversa índole. Esto debió provocar que en las escuelas brahmánicas ajenas a los sacerdotes *atharvaṇin* se tuviera una cierta prevención contra los textos incluidos en él y las ceremonias que con ellos se relacionaban. Con todo, el carácter sagrado del *Atharvaveda* acabaría por aceptarse, lo cual seguramente debe vincularse con la importancia cada vez mayor que fue tomando el sacerdote *purohita*, en principio el capellán familiar, lo que debe relacionarse, por un lado, con su papel como sacerdote de la casa real y, por otro, con el hecho de que asumió como función propia la de expiar todas las faltas cometidas por los demás tipos de sacerdote en los rituales védicos, lo que, en la práctica, equivalía a establecer su superioridad sobre los demás.

La tradición india nos habla de la existencia de nueve escuelas de sacerdotes atharvánicos, lo que, en consonancia con lo que podemos constatar en el caso de otras *saṃhitā*, fundamentalmente el *Yajurveda* Negro, debía implicar la existencia de nueve recensiones diferentes, al menos parcialmente, de la colección de himnos. Lamentablemente siete de ellas han quedado reducidas para nosotros a meros nombres y sólo se nos han conservado los textos de dos de ellas: las de la escuelas *Śaunakīya* y *Paippālada*. La primera de estas dos puede considerarse la *vulgata*, pues nos ha llegado a través de múltiples manuscritos y gozó de difusión por toda la India, aunque parece que su área inicial, siguiendo a Witzel (1987:176-178), hay que

---

[1] Este trabajo forma parte del proyecto de investigación "Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo oriental: semejanzas, diferencias, procesos" financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-09403 Consolíder C). Abreviaturas utilizadas: *RV = Ṛgveda*, *AVŚ = Atharvaveda Śaunakīya*, *AVP = Atharvaveda Paippalāda*, *Kauś. = Kauśikasūtra*.

[2] Para una presentación general sobre el *Atharvaveda* puede consultarse provechosamente el capítulo VI de Gonda (1975).

situarla en el centro-norte de la India. Del cuidado de su transmisión nos habla el hecho de que junto al *saṃhitāpāṭha*, es decir, el texto tal cual se utilizaba en los diferentes rituales y ceremonias, se haya transmitido también un *padapāṭha*[3], dos *pratiśākhya*[4] y algunos *anukramaṇī*[5]. Durante mucho tiempo el texto de esta escuela fue el único conocido y, de hecho, es todavía hoy el único que cuenta con buenas ediciones totales y es sobre el que se suelen basar la mayor parte de los trabajos y estudios sobre el *Atharvaveda*.

En cambio, la transmisión del texto de la escuela *Paippālada* ha sido mucho más accidentada[6]. De hecho, hasta finales del siglo XIX se creyó que el texto de esta escuela también se había perdido, pero gracias a los esfuerzos de Rudolph von Roth y a su constancia aferrándose a noticias vagas y difusas sobre la conservación del texto de esta escuela, se acabó por localizar en Cachemira en 1873 un manuscrito en escritura *śāradā*[7] sobre corteza de abedul que, aunque con lagunas y defectos, contenía la recensión *Paippālada*. M. Bloomfield y R. Garbe se encargaron de realizar una edición facsimilar en 1901 y, obra de Le Roy Carr Barret y F. Edgerton, fueron apareciendo en varios volúmenes del *Journal of the American Oriental Society* entre los años 1906 y 1923 ediciones con notas críticas de los libros I, II y IV-X de esta recensión[8]. La intuición y constancia de Durgamohan Bhattacharya hicieron que en 1957 descubriera que en la región de Orissa y algunas zonas adyacentes existían todavía comunidades de brahmanes atharvánicos, algunos de los cuales eran capaces de recitar de memoria textos de esta escuela, y pudo encontrar, además, manuscritos en escritura oriya, alguno del siglo XVII, que contenían el texto de esta escuela y cuyo estado de conservación era mucho mejor que el del manuscrito en corteza de abedul descubierto por Roth. Sin embargo, Durgamohan Bhattacharya murió antes de acabar de publicar una edición de este texto, de modo que a lo largo de prácticamente todo el siglo XX la versión *Paippālada* ha permanecido en los estudios védicos como una especie de fantasma, en la medida en que se conocía sin duda su existencia, pero se carecía de ediciones críticas fiables del texto. En la actualidad contamos con el primer volumen de una edición crítica del texto de esta escuela obra de Dipak Bhattacharya (1997), que comprende los quince primeros *kāṇḍa* (libros o capítulos)

---

[3] Es decir, una versión del texto con el *saṃdhi* deshecho o, dicho de otro modo, en la que se separan las palabras restaurando sus finales y sus principios tal y como aparecerían si se encontraran aisladas y no se produjeran las modificaciones fono-sintácticas que los enmascaran al entrar en contacto en la cadena hablada unas con otras.

[4] En principio, los *pratiśākhya* son conjuntos de reglas que permiten pasar del *saṃhitāpāṭha* al *padapāṭha* y a la inversa, pero en el caso del *Atharvaveda* presentan algunos problemas específicos. Véase Gonda (1975:309).

[5] Se trata de una especie de índices de contenidos.

[6] Véase Gonda (1975:275-276), Witzel (1985), Zehnder (1999:11-12), Lubotsky (2002:5), con las referencias que en ellos se encuentran.

[7] Se trata de un tipo de escritura perteneciente a la familia *brāhmī*, que, aunque gozó de mayor difusión, acabó siendo una escritura regional característica precisamente de la región de Cachemira.

[8] Concretamente en *JAOS* 26, 30, 32, 34, 35, 37, 40-43 (1906-1923).

de los veinte de que consta y hay, además, varios estudios y tesis doctorales, realizados o en proyecto, que tienen como objetivo la edición crítica y el comentario de libros de esta escuela. Entre los ya realizados debemos citar los de Zehnder (1999) para el libro II o Lubotsky (2002) para el libro V[9].

Las diferencias entre una recensión y otra son considerables, de entrada en cuanto a la ordenación de los himnos, para la que hay únicamente una coincidencia parcial, pero también en cuanto a las variantes de los propios himnos y, lo que es más importante, debido a que la recensión *Paippālada* contiene en torno a un 25% de materiales que no se encuentran en el resto de las *saṃhitā*. La recensión *Śaunakīya* está mucho más ordenada, mientras que la *Paippālada* da una impresión de mayor antigüedad, lo que, además, cuadra bien con el hecho de que en las enumeraciones de las nueve escuelas atharvánicas sistemáticamente aparezca en el primer lugar[10]. Esto cuadra también con su localización geográfica más occidental que la *Śaunakīya*, de acuerdo con los resultados de Witzel (1987).

Dejando ya a un lado los problemas de transmisión del texto del *Atharvaveda*, hay que decir que con las recensiones conservadas sucede como con la mayoría de las *saṃhitā*, excluyendo tan solo algunas de las versiones del *Yajurveda* Negro: en ellas se transmiten únicamente los textos utilizados en las ceremonias y rituales, pero no las indicaciones acerca de las acciones rituales que debían realizarse junto con ellos. Es decir, tomando prestada por un momento la terminología griega, nos preservan los λεγόμενα pero no los δρώμενα. Naturalmente, podemos llegar a algunas conclusiones acerca de este segundo componente a partir del propio análisis de los textos, ya que en ellos con frecuencia nos encontramos con indicaciones temporales acerca del momento en el que se utiliza el texto, quién lo pronuncia o el elemento material básico que se usa en la ceremonia cuando, por ejemplo, el himno se dirige a una planta de la que se pretende potenciar el efecto o poder.

Afortunadamente contamos además de con las *saṃhitā* con una literatura de comentario que nos sirve para completar nuestra información. En el caso del *Atharvaveda* se trata del *Gopathabrāhmaṇa* y, sobre todo, del *Kauśikasūtra*. El *Gopathabrāhmaṇa* constituye un caso peculiar dentro del conjunto de los *brāhmaṇa* o comentarios a las *saṃhitā*, no sólo porque parece el más reciente de todos ellos, sino porque no cubre el espectro entero de temas que se espera en una obra de ese tipo y, sobre todo, frente a otros *brāhmaṇa*, porque no sigue el orden de su *saṃhitā*[11]. En cualquier caso, no es mucha la información adicional que para las prácticas mágicas nos proporciona esta obra.

---

[9] De acuerdo con la información aparecida en el *Electronic Journal of Vedic Studies* 1.2 (1995), varias tesis más de la Universidad de Harvard tienen como objetivo la edición de libros de la recensión de esta escuela (http://ejvs.laurasianacademy.com/issue2/theses.html).

[10] Para las traducciones que manejaré en este trabajo he seguido el texto de la recensión *Śaunakīya* a partir de la edición trasliterada de Orlandi (1991), que, a su vez, se basa en la de Vishva Bandhu (1960-62). Indico en los lugares correspondientes las ediciones seguidas para el texto de la escuela *Paippālada*.

[11] Sobre el *Gopathabrāhmaṇa* véase Bloomfield (1898) y Gonda (1975:355-356).

En cambio, el *Kauśikasūtra* constituye nuestra fuente adicional fundamental para completar nuestros conocimientos acerca de la magia en la India védica. Este *sūtra* es una obra nuevamente bastante mal preservada y, además, con un estilo oscuro y tampoco ha sido un texto demasiado atendido en los estudios indológicos, de forma que, por ejemplo, carecemos de traducciones y comentarios completos[12]. Consta de 14 capítulos (*adhyāya*), divididos en un total de 141 secciones (*kaṇḍikā*), de los que para el estudio de la magia interesan los capítulos II-VII (secciones 10-52), pues el resto se ocupan de otro tipo de ceremonias y rituales. Los capítulos se ordenan por temas y siguen bastante de cerca el contenido de la recensión *Śaunakīya* del *Atharvaveda* y aquí sí se nos proporciona información detallada de los rituales que acompañaban a los textos del *Atharvaveda*. Se trata, por tanto, de nuestra principal fuente para el conocimiento de los δρώμενα y para poder establecer la correspondencia con los λεγόμενα pertinentes. Hay que advertir, no obstante, de que a veces se perciben contradicciones entre las indicaciones sobre la finalidad y el ritual que aparecen en el *Kauśikasūtra* y lo que parece desprenderse de la lectura directa del texto correspondiente del *Atharvaveda*. Deben tenerse en cuenta las diferencias cronológicas entre uno y otro texto y, además, los cambios de mentalidad que han tenido lugar durante ese periodo, pues para la época de compilación de los *sūtra* se habían desarrollado ya las principales doctrinas del hinduismo (transmigración de las almas o *saṃsāra*, idea del *ātman* y el *brahman*, etc.), de modo que, aunque los rituales védicos se mantengan, debemos asumir que hubo un cambio en cuanto a su concepción y utilización.

Por lo que se refiere al contenido del *Atharvaveda*, los principales tipos de textos que encontramos en él son los siguientes:

a. himnos cosmogónicos y teológicos,
b. textos utilizados en los rituales *saṃskāra* “sacramentos”,
c. ritos de mujeres (*strīkarmāṇi*),
d. rituales relacionados con el rey (*rājakarmāṇi*),
e. plegarias para tener salud y larga vida (*āyusyāni*),
f. encantamientos para tener prosperidad y suerte,
g. textos para expiar faltas,
h. textos para curar enfermedades (*bhaiṣajyāṇi*),
i. conjuros contra demonios y hechiceros (*ābhicārikāṇi* y *kṛtyāpratiharaṇāni*).

Entre los diferentes tipos de himnos mágicos voy a centrarme aquí en el análisis de aquellos que podríamos denominar “exorcismos” para alejar seres sobrenaturales de carácter demoniaco o bien para contrarrestar prácticas de brujería. Se trata de los himnos que dentro de la tradición india son conocidos como *ābhicārikāṇi* (himnos de conjuro) y *kṛtyāpratiharaṇāni* (himnos para contrarrestar la brujería). También me ocuparé de algunos ritos de curación (*bhaiṣajyāni*) en la medida en que la creen-

[12] Véase una presentación general del texto en Gonda (1975:611-615).

cia en la India védica era la de que determinadas enfermedades eran causadas directamente por demonios de algún tipo.

Comenzaré por ocuparme de los himnos utilizados para alejar seres demoniacos y hechiceros. Como protección contra este tipo de seres es muy frecuente la utilización de amuletos, cuyo poder se potencia mediante la realización de un ritual en el que se emplea alguno de los himnos del *Atharvaveda*. Ciertos tipos de amuleto se repiten en varios textos, lo que nos hace pensar que se trataba de objetos utilizado con mayor frecuencia. Así, nos encontramos en varios himnos[13] (*AVŚ* I 16, XII 2 y *AVP* I 10) con el uso de amuletos de plomo. Sirva de ejemplo *AVŚ* I 16, donde se utiliza para alejar demonios:

AVŚ I 16

(Protección contra los demonios con un amuleto de plomo)[14]

1. Contra la tropa de devoradores (*attrin*) que se han alzado en la noche de luna nueva, el cuarto Agni[15], el que aniquila a los atacantes (*yātu*), interceda por nosotros.
2. El plomo (*sīsa*) lo bendice Varuna, el plomo es grato a Agni, Indra me ha regalado el plomo: éste, sí, ahuyenta a los atacantes.
3. Éste somete al *viṣkandha*, éste ahuyenta a los devoradores, con éste yo venzo todas las turmas de demonias (*piśācī*).
4. Tanto si golpeas a nuestra vaca, a nuestro caballo, a nuestro hombre, te perforamos con el plomo para que no mates a nuestros guerreros.

Como se observa, el texto nos sitúa en un contexto especialmente apto para los acontecimientos sobrenaturales, como es la noche de la luna nueva, cuando reina una total oscuridad, momento que aprovechan seres malignos para salir. Entre ellos se empieza mencionando, concretamente, a los *attrin* "devoradores" y ya desde el primer verso se pide la protección de Agni, el Fuego, que como tendremos ocasión de ir viendo, resulta una figura fundamental dentro de este tipo de himnos. En este caso, además, su presencia tiene una interpretacion directa: el fuego divinizado es fundamentalmente el fuego del hogar, en el que se realizan los sacrificios domésticos, pero este fuego también sirve para crear luz y alejar así a los enemigos de todo

---

[13] Para la localización de los pasajes paralelos he utilizado la versión electrónica de la concordancia védica de Bloomfield – Franceschini (2005).

[14] Como indican Müller (1897:256) y Whitney (1905:*ad loc*.), el texto también es conocido en la tradición *Paippālada* (libro I). El *Kauś.* no lo menciona en 8.25 entre los ritos *cātanāni* ("de alejamiento"), sino que únicamente lo utiliza en 47.23-24 en un rito para provocar la muerte a los enemigos. Se nos dice que hay que recoger plomo molido y ponerlo en la comida del enemigo o sobre sus adornos personales. Además, hay que golpearlo con una caña de bambú seca de la longitud de un brazo untada de mantequilla.

[15] Siguiendo el comentario de Sāyaṇa, el "cuarto" Agni aludiría a la leyenda (*RV* X 51 y 52) de los tres hermanos de Agni que murieron antes que él cumpliendo su función en los sacrificios. Algunos autores, como Müller (1897:257) prefieren relacionar en este caso *turīya* con *tura* "fuerte" y, en consecuencia, traducen "el poderoso Agni".

tipo que puedan intentar acercarse aprovechándose de la oscuridad. A continuación se pide en el himno protección a Agni contra los *yātu*, que he traducido aquí por "atacantes" intentando respetar el sentido etimológico, aunque hay que tener en cuenta que esa misma palabra en sentido abstracto se utiliza como designación de prácticas de brujería. Como nos sucederá en otras ocasiones, resulta imposible dilucidar de forma clara si el término se refiere a una clase de seres concretos y diferenciada, por ejemplo, de los *attrin* previamente mencionados o bien es una alusión genérica a todo tipo de seres malignos.

En la segunda estrofa se pide la bendición del plomo por parte de tres de las divinidades védicas más importantes: Agni, Varuṇa (el señor del universo) e Indra (el dios de la guerra). Y en la tercera estrofa nos encontramos con más tipos de seres malignos. Reaparecen los "devoradores" y a ellos se une el *viṣkandha*, un término cuya interpretación no está exenta de problemas, ya que aunque puede tratarse del nombre de un demonio tampoco puede descartarse totalmente que sea la designación de una enfermedad[16]. En mi opinión, ambas interpretaciones no son incompatibles, pues, como tendremos ocasión de ver, en época védica está generalizada la creencia de que muchas enfermedades son causadas por seres demoniacos, con lo cual pueden identificarse la enfermedad y la causa que lo provoca[17].

Finalmente, se menciona a un tipo de demonio bien conocido en los textos védicos, los *piśāca*, específicamente aquí a las hembras, las *piśācī*. Estos demonios[18] parecen vincularse especialmente con el mundo de los muertos, como indica la oposición que se establece en la *Taittirīyasaṃhitā* II 4.1 entre *asura*, *rakṣas* y *piśāca*, por un lado, y dioses, hombres y Padres[19], por otro. Los *piśāca* comen carne humana de los hombres vivos y les provocan así enfermedades. El himno *AVŚ* V 29, destinado a conjurarlos, nos proporciona una buena descripción de los hábitos de estos seres[20]:

AVŚ V 29[21]

(Contra los *piśāca*)

1. Tira uncido a la parte delantera, Jātavedas[22]; Agni, sabe cómo se está haciendo esto; tú eres el sanador, el que hace el remedio; que por ti podamos obtener vaca, caballo, hombre.

---

[16] Véase una detallada discusión en Müller (1897:282-283). La aparente relación de *viṣkandha* con *skandha* 'hombro' llevaría a pesar que la enfermedad a la que se hace referencia puede ser algún tipo de deformación física que afecta a los hombros o a la espalda (cf. Mayrhofer 1986-1996:750, *s.u. skandhá-*).

[17] Véase Zysk (1985).

[18] Véase Macdonell (1898:164).

[19] Son los *Pitaras*, espíritus de los antepasados que, según la escatología védica, habitan en el mundo del Más Allá junto con el rey de los muertos, Yama. Véase Luján (en prensa).

[20] Otro texto muy interesante a este respecto es *AVŚ* IV 36.

[21] También se encuentra en *AVP* XVIII, exceptuando las estrofas 10 y 11. En *Kauś*. 8.25 aparece entre los himnos *cātana*. Cf. Whitney (1905:*ad loc*.).

[22] "El que conoce a las criaturas", e.d., "el que todo lo conoce", epíteto muy frecuente del dios Agni.

2. Agni, haz esto, Jātavedas, en afinidad con todos los dioses, del mismo modo que del que ha jugado con nosotros, de quienquiera que nos ha devorado, caiga la cerca.
3. Del mismo modo que caiga la cerca de éste, así, Agni, haz esto, Jātavedas, en afinidad con todos los dioses.
4. Perfora en su ojo, perfora en su corazón, traspasa su lengua, destruye sus dientes. Sea el que sea el *piśāca* que ha devorado a éste, jovencísimo (Agni), machácale.
5. Lo que de éste han cogido, lo que se han llevado, lo que han arrancado, lo que de su ser han consumido los *piśāca*, eso, Agni, devuélveselo tú, sabio; aportamos a su cuerpo carne, vida.
6. Cruda, bien cocida, variada, madura, la comida en la que el *piśāca* me ha dañado, que ésa dispersen los *piśāca* consigo mismos y con su progenie; que éste esté libre de enfermedad.
7. Leche, gachas, grano que no crece en terreno cultivado, la comida en la que me ha dañado, sea el que sea, ésa dispersen los *piśāca* consigo mismos y con su progenie; que éste esté libre de enfermedad.
8. Al beber agua el devorador (*kravyād*), sea el que sea, que me ha dañado cuando estaba tendido en el lecho de los atacantes (*yātu*), ése dispersen los *piśāca* consigo mismos y con su progenie; que éste esté libre de enfermedad[23].
9. De día, de noche, el devorador, sea el que sea, que me ha dañado cuando estaba tendido en el lecho de los atacantes, ése dispersen los *piśāca* consigo mismos y con su progenie; que éste esté libre de enfermedad.
10. Agni, al devorador, sanguinario *piśāca* que destruye la mente, destrúyelo, Jātavedas; a él el impetuoso Indra aniquile con su arma, que le corte la cabeza el fiero Soma.
11. Desde siempre, Agni, matas a los demonios (*yātudhāna*); a ti los *rakṣas* no te han vencido en los combates. Quema a los devoradores junto con sus raíces; que no escapen de tu proyectil divino.
12. Reúne, Jātavedas, lo que se mantiene y lo que han arrancado; que sus miembros se desarrollen, que crezca éste como un tallo.
13. Como un tallo de *soma*, Jātavedas, que crezca éste. Agni, hazle pujante, vigoroso, libre de fiebre; que viva.
14. Éstos, Agni, son para ti, leños trituradores de los *piśāca*. Disfruta tú de ellos, acéptalos, Jātavedas.
15. Acepta, Agni, con tu llama los leños del árbol *tārṣṭāgha*. Que abandone su forma el devorador que quiere llevarse la carne de éste.

Nuevamente vemos que Agni tiene un papel destacado para alejar a este tipo de seres malignos. Aunque el texto es clasificado por el *Kauśikasūtra* entre los himnos

---

[23] El sentido y la sintaxis de esta estrofa son extraños y lo más probable es que en el proceso de transmisión se haya producido una contaminación por anticipación de la estrofa siguiente.

cātana "de alejamiento" y, en consecuencia, los estudiosos modernos lo incluyen dentro de sus secciones de textos encaminados a conjurar demonios, obsérvese que, a juzgar por el propio texto, da la impresión de que la persona atacada por los *piśāca* se ve afectada por una enfermedad cuyos síntomas se nos describen básicamente en la estrofa 5 y en las estrofas 12 y 13. Dado que se nos habla de que le falta carne y se pide a Agni que vuelvan a crecer sus miembros como crecen los tallos de una planta, quizá podríamos pensar en algún tipo de lepra en fase avanzada. La vinculación con la enfermedad también se percibe en los epítetos que califican a Agni en la estrofa 1: *bhiṣaj* "sanador, médico" y *bheṣajasya kartā* "hacedor del remedio, fabricante del fármaco".

Las estrofas 6-9 están encaminadas a descelar las circunstancias en las que se ha causado el daño a la persona. Obsérvese que en la estrofa 8 se usan los términos *kravyād* "devorador de carne" y *yātu* "atacante" aparentemente como sinónimos de *piśāca*, induciendo a esa confusión terminológica entre las diferentes clases de seres malignos tan característica de los textos atharvavédicos. Y nuevas designaciones, *yātudhāna* "practicante de brujería"[24] y *rakṣas*, aparecen en la estrofa 11, aunque aquí el contexto no necesariamente exige que se identifiquen con los *piśāca*, pues puede tratarse de meras ejemplificaciones para instar a Agni a actuar contra éstos del mismo modo que actúa contra aquéllos. Los *rakṣas* son los seres demoniacos que con más frecuencia aparecen en los himnos védicos. Aunque suelen tener forma humana y, por tanto, les resulta fácil camuflarse entre los hombres, también pueden adoptar figura de animal y en ocasiones presentan rasgos monstruosos o aparecen junto con seres monstruosos que tienen tres cabezas, dos bocas, cuatro ojos, cinco pies, carecen de dedos, tienen los pies vueltos hacia atrás o presentan cuernos en las manos, según la descripción que de ellos se hace en *AVŚ* VIII 6, un conjuro para proteger a la mujer embarazada[25].

Retomando el hilo de los tipos de prácticas destinadas a alejar a seres demoniacos, junto con los amuletos de plomo son también muy frecuentes los realizados con plantas. Entre éstas algunas se repiten en varios himnos, como la denominada *apāmārga*, que encontramos en *AVŚ* IV 17, 18, 19, VII 65 y *AVP* 2.26, 5.23, 24 y 25. Parece ser que se trata de la *Achyrantes aspera*[26], pero, en cualquier caso, su nombre se relaciona claramente con la raíz *mṛj*, que significa "limpiar, purificar".

AVŚ IV 18[27]

(Protección contra brujería con la planta *apāmārga*)

1. Semejante en luz al día con el sol es la noche. Hago lo eficaz para ayudar; que estén sin fuerza los encantamientos (*kṛtvarī*).

---

[24] Véase Ambrosini (1984:9) para una discusión de la interpretación de este término.

[25] Puede verse una traducción al español en Moncó (1999:72-77).

[26] Así Monier-Williams (1899:*s.u.*), Mayrhofer (1986-1996:326, *s.u. MARS*).

[27] Los himnos *AVŚ* IV 17-19 se utilizan conjuntamente, según *Kauś.* 39.7, junto con II 11, IV 40 y otros para exorcizar agua consagrada, dentro de una complicada y larga ceremonia. Cf. Müller (1897:393-394), Whitney (1905:*ad loc.*).

2. Dioses, al que, haciendo un hechizo (*kṛtyā*), lo lleve a casa de alguien que no lo sabe, que regrese de nuevo como (regresa) a su madre un ternero que todavía mama.
3. Quien preparando un mal en casa mediante él quiere consumir a otro, en él, al arder, numerosas piedras hacen un fuerte crac.
4. Tú que tienes mil moradas derriba a los que no tienen copete (*viśikha*), a los que no tienen cuello (*vigrīva*). Devuelve el hechizo al que lo ha hecho como la amada al amante.
5. Con esta hierba yo acabo de arruinar todos los hechizos, el que han hecho en el campo, el que en las vacas o el que en tus hombres.
6. El que lo ha hecho no ha tenido poder suficiente para hacerlo: se ha roto el pie, el dedo. Él ha hecho algo auspicioso para nosotros, pero una calentura para sí mismo.
7. Que la exorcizadora (*apāmārga*) exorcice la enfermedad *kṣetriya*[28] y el conjuro. Fuera, sí, las hechiceras (*yātudhānī*), fuera todos los malos espíritus (*arāya*).
8. Habiendo exorcizado a los hechiceros (*yātudhāna*), fuera todos los malos espíritus. Contigo, exorcizadora, nosotros exorcizamos todo esto.

La alambicada referencia que encontramos en la estrofa 1 (*samáṃ jyótiḥ sū́ryeṇā́hnā rā́trī samā́vatī*) parece situarnos en un contexto nocturno, específicamente de luna llena, lo que permitiría la comparación entre la luz del sol por el día y la luz que hay por la noche. Como se ve, el objetivo del texto es hacer que el conjuro enviado por hechiceros o seres malignos se vuelva contra ellos y que por medio de la planta esos seres queden exorcizados.

Las referencias de la estrofa 4 son interesantes porque nos sitúan fuera del ámbito de lo que podríamos denominar la civilización, ya que el término *viśikha* alude claramente a los que no son arios y, por tanto, no llevan el típico mechón de pelo que se dejan crecer de una forma característica los varones de cada familia. El hecho de no tener cuello (*vigrīva*) nos traslada ya a un ámbito más propiamente de seres monstruosos. Interesante resulta también que la alusión a las hechiceras de la estrofa 7 sea específicamente en femenino. En cuanto a los *arāya* de esa misma estrofa, la etimología del nombre es incierta y, a pesar de que se les menciona, en masculino o en femenino, en varios himnos del *Ṛgveda* y del *Atharvaveda*, no resulta posible definir sus características más allá de constatar su carácter maligno.

También parece que se utiliza un amuleto en el himno *AVP* II 64 para protegerse de diversos tipos de brujería[29].

---

[28] Se trata de una de las enfermedades más frecuentemente mencionadas en los textos védicos, pero aun así no acaba de estar claro a qué se refiere. Véase n. 40.

[29] Sigo la edición de Zehnder (1999:146-147).

AVP II 64
(Contra los hechizos)

1. Aurdhvanabhasa el primero con el resplandor del sol para quienes lo deseaban ha hecho un hechizo, el *asura*; que éste nos sea auspicioso.
2. A los que este hechizo han realizado o a los que han deseado esta residencia[30] la hermana de todos los dioses, la diosa Nirṛti los mate[31].
3. Amuleto protector de Kaśyapa; el Cielo, tu padre; la Tierra, tu madre. Igual que lo habéis contrarrestado, dioses, así hacedlo de nuevo.
4. Los hechizos de color oscuro, los hechizos lleno de redes, los hechizos rojos que han hecho, ésos los hacemos desaparecer de aquí.
5. O si esto han realizado (diciendo): "que ellos sean dichosos". Hechizo eres, beneficioso eres, ve junto a los hechiceros.

Aunque la interpretación del nombre que abre el himno es discutida, según indica Zehnder (1999:146) éste reaparece en *AVP* 8.12.6, al igual que aquí, como el nombre de un *asura*, por lo que parece que nos encontramos ante este tipo de seres, en principio contraparte negativa de los dioses, como ya vimos más arriba, pero a los que se atribuía un especial poder en el ámbito de la magia y lo sobrenatural en relación con su capacidad de utilizar la *māyā* o fantasmagoría, de ahí que, acudiendo a un recurso frecuente en la literatura védica, se aluda a la primera ocasión en que se realizó ese tipo de conjuro para dar mayor fuerza a la práctica concreta del ritual mágico. El objetivo del himno, como se ve, es volver el hechizo contra aquéllos que lo han realizado, para lo cual se utiliza un amuleto, que se atribuye a Kaśyapa, un *ṛsi* cuyo nombre volveremos a encontrar. Es especialmente interesante el verso 4, ya que nos muestra otro de los recursos a los que suelen acudir este tipo de textos mágicos: la enumeración de las diferentes posibilidades de hechizo que pueda haber sido realizado con el fin de que no quede sin contrarrestar. Veremos al final de nuestra exposición un ejemplo aún más desarrollado de ello.

Hemos mencionado ya que los seres demoniacos pueden ser los causantes de enfermedades, de ahí que con frecuencia aparezcan referencias a ellos entre los himnos de curación (*bhaiṣajyāṇi*). En estos himnos los seres que aparecen con más frecuencia son *rakṣas*, *apsaras* y *gandharva*, como tenemos en *AVŚ* IV 37.

---

[30] El sentido de ac. *kṣitam* no es claro. Zehnder (1999:146) plantea la posibilidad de que haya que leer *kṣitim*, que es la lectura que hemos seguido para nuestra traducción.

[31] La diosa Nirṛti es una divinidad maléfica, cuyo nombre se puede traducir como "destrucción". Algunos textos parecen indicar que se encontraba al servicio de Yama, el rey de los muertos, seguramente con la misión de castigar a quienes cometían faltas y conducirles al infierno. En los textos védicos suele aparecer mencionada junto con otros demonios y seres malignos, sobre los que parece gozar de algún tipo de primacía. Véase Luján (en prensa).

AVŚ IV 37

(Contra los *rakṣas*, *apsaras* y *gandharva* con una planta)

1. Gracias a ti antaño los *atharvan* mataron a los demonios (*rakṣas*), oh hierba, gracias a ti mató Kaśyapa, gracias a ti Kaṇva, Agastya[32].
2. Gracias a ti nosotros alejamos a las *apsaras*, a los *gandharva*. Oh cuerno de cabra[33], echa al *rakṣas*, expúlsalos a todos con tu olor.
3. Que a la corriente se vayan las *apsaras*, al resonante susurrar de las aguas. Gulgulū, Pīlā, Naladī, Aukṣagandhi, Pramandanī, allí marchaos de aquí, *apsaras*, habéis sido reconocidas.
4. Donde las higueras[34] y banianos[35], grandes árboles con copa, allí marchaos de aquí, *apsaras*, habéis sido reconocidas.
5. Donde vuestro balancín de oro y plata[36], donde suenan cimbales y laúdes, allí marchaos de aquí, *apsaras*, habéis sido reconocidas.
6. Ha venido ésta, la recia de las hierbas, de las plantas. Que el cuerno de cabra, la *arātakī*, la de cuerno puntiagudo las traspase.
7. Del que viene bailando, del que lleva copete, del *gandharva* señor de las *apsaras*, hiendo los testículos, ataco el pene.
8. Terribles son los proyectiles de Indra, cien lanzas de hierro; que con ellas a los *gandharva* devoradores de oblaciones, devoradores de la planta *avaka*[37], los traspase.
9. Terribles son los proyectiles de Indra, cien lanzas de oro; que con ellas a los *gandharva* devoradores de oblaciones, devoradores de la planta *avaka*, los traspase.
10. A los devoradores de la planta *avaka*, a los que nos abrasan, hazlos brillar en las aguas; a todos los *piśāca*, hierba, aniquila y derrota.
11. Uno como un perro, otro como un mono, un niño todo peludo, tomando el aspecto de alguien querido el *gandharva* ataca a las mujeres. A él le hacemos desaparecer de aquí mediante esta recia plegaria (*brahman*).
12. Vuestras esposas son las *apsaras*, vosotros sois los maridos. Escapad, inmortales, no ataquéis a los mortales.

Según *Kauś*. 28.9-11[38] el ritual que acompaña a este himno es el siguiente: mientras se recita la estrofa 9 el que lo hace coge de una cesta *śamī* triturado (hojas o fruto triturado de la *Prosopis spicigera*) y lo pone en la comida del enfermo. Con la estrofa 10, lo pone en los cosméticos del paciente y con 11 lo echa en torno a su casa.

---

[32] Nombres de tres *ṛṣi* míticos a los que se atribuía la autoría de himnos del *RV*.

[33] *Ajaśṛṅgī* "cuerno de cabra" es el nombre de una planta, la *Odina Wodier* u *Odina Pinnata*.

[34] El *aśvattha* es la *Ficus religiosa*, un árbol considerado sagrado y de gran simbología en la tradición védica. Véase, por ejemplo, *Kaṭha-Upaniṣad* II 3.1.

[35] Se trata de la *Ficus indica*.

[36] Literalmente, amarillo y blanco.

[37] La planta llamada *avaka* parece ser la *Blyxa Octandra* Rich.

[38] Cf. Whitney (1905:*ad loc*.).

Como se puede ver en el texto del himno, en las estrofas 3-5 tenemos una descripción de los lugares que constituyen la morada habitual de las *apsaras* y a los que, por tanto, se las invita a regresar. Resulta interesante, además, que se las llame por su nombre propio, lo que se relaciona con la idea, sobre la que volveremos en más detalle un poco más adelante, de que lo primero y más importante es poner al descubierto a estos seres malignos y qué mejor modo de hacerlo que utilizar su nombre propio. Algunos de estos nombres son, además, evocadores del ámbito al que pertenecen las *apsaras*, así el femenino nom. *Gulgulūs* se relaciona con el neutro *guggulu*, el nombre de una resina, utilizada como perfume y como fármaco, obtenida de la *Amyris Agallochum*; *nalada* es el nombre de un tipo de nardo (*Nardostachys Jatamansi*) y *pramanda* es también el nombre de una planta olorosa.

De igual forma que otras enfermedades, la locura también puede ser debida a la posesión demoniaca, tal y como muestra *AVP* V 17[39].

AVP V 17

1. Enloquecido por un daño causado por los dioses, por la enfermedad *kṣetriya*[40] y por una maldición, que de esto te liberen los dioses, enloquecido por un *rakṣas*.
2. Los que le han rodeado convirtiéndole en un *muni*, los *rakṣas*, Agni, que no dejen de ulular. Tú protégenos de esto, vencedor, compañero de Indra para que disfrutemos mucho.
3. Como los dioses *Ṛbhu*[41], sabios, oh Agni, dejaron escapar del daño al *muni* enloquecido, así el poderoso te otorgue paz. Libérate del daño; yo alejo al *rakṣas*.
4. Como las vacas en la tierra y los hombres que tienen un hogar, así, *muni*, de tu mente de enloquecido se apodere la Tierra.
5. La Tierra preserva al *muni*, al *muni* el Cielo protege, al *muni*, sí, todos, al *muni* Indra preservó. Al *rakṣas* te ahuyento.
6. Agni, libérame a este hombre que parlotea poseído por una *grāhi*. Desde ahora que haga para ti una parte para que no esté enloquecido, sino sano.
7. Que Agni te la calme cuando esta mente tuya sea arrebatada. Sabedor ofrezco una oblación por ti para que no estés enloquecido.
8. Que de nuevo las *apsaras*, de nuevo el viento, de nuevo las direcciones[42], de nuevo Yama[43], de nuevo los mensajeros de Yama te liberen de la enfermedad, para la vida, no para la muerte, sino para estar a salvo.

---

39 Sigo la edición de Lubotsky (2002:87-90).

40 La enfermedad *kṣetriya*, mencionada frecuentemente en los textos del *Atharvaveda*, no está claramente identificada. Se suele interpretar que se trata de una efermedad crónica u orgánica en función del hecho de que su designación es una derivación a partir de la palabra *kṣetra* 'campo, terreno, país'.

41 Los tres *Ṛbhu* son los artesanos divinos de la mitología védica.

42 Las *diśas* son las cuatro direcciones del espacio o los cuatro puntos cardinales.

43 Yama es en la mitología védica el rey del Más Allá.

Tal y como se ve en el texto, la persona en favor de la cual se pronuncia este himno se ha convertido por la acción de los demonios que le rondan en un *muni*, esto es, en alguien que no se encuentra en su estado normal, sino en un paroxismo causado por la posesión de algún ser maligno. Junto a los *rakṣas* y *apsaras*, que ya conocemos, se menciona aquí un demonio femenino, la *grāhi* (lit. "la que posee"), que causa muertes y enfermedades y que, curiosamente, es considerada la madre del Sueño en *AVŚ* XVI 5.1, un himno en el que, como en éste, también aparecen vinculaciones con el rey de los muertos, Yama, sin duda en relación con uno de los efectos que este tipo de ser puede provocar. El objetivo del himno es, por tanto, alejar del enfermo a todos estos demonios.

Como venimos viendo, en ocasiones resulta complicado diferenciar entre demonios y hechiceros y algunos de los términos usados pueden ser ambiguos, como sucede con la palabra *yātudhāna*, que ya hemos encontrado. Los *sūtra* y los comentarios se inclinan por pensar que alude a seres demoniacos, pero algunos himnos del *RV*[44] ponen de manifiesto que también los hombres pueden practicar la brujería (*yātu*), por lo que podrían recibir tal denominación[45]. De hecho, ambas categorías de seres malignos suelen aparecer juntas, como ocurre en un conjunto curioso de himnos que están destinados a ponerlos al descubierto, como si el mero hecho de desenmascararlos y que no puedan pasar desapercibidos bastara ya para que tuvieran que alejarse de los hombres y no poder así llevar a la práctica sus abyectas intenciones. Un himno representativo a este respecto es *AVŚ* I 7[46]:

AVŚ I 7

(Para descubrir hechiceros)

1. Al encantador (*stuvāna*)[47] trae aquí, Agni, al hechicero (*yātudhāna*), al *kimīdin*, pues tú, dios, alabado, te has convertido en destructor del enemigo (*dasyu*).
2. Oh tú que estás en lo más alto, Jātavedas, que controlas a la persona, oh Agni, come de la mantequilla clarificada de igual peso; haz chillar a los hechiceros.
3. Que griten los hechiceros, que son los *kimīdin* devoradores (*attrin*); luego, Agni, esta ofrenda nuestra, junto con Indra acepta.
4. Agni primero, que los dos los agarren; que Indra, que tiene brazos, los empuje. Que todo el que tenga poderes mágicos (*yātuman*), viniendo, diga: "aquí estoy".

---

44 *RV* V 12.2, VII 104.15 y 16.

45 Véase el comentario de Müller (1897:237-238).

46 Véase también *AVŚ* I 8. Tanto uno como otro son clasificados por Kauś. 8.25 como *cātana* 'de expulsión' o, adaptándolo a nuestra terminología, "de exorcización". Cf. Müller (1897:238), Whitney (1905: ad loc.).

47 Müller (1897:65 y 238) traduce *stuvāna* como "vaunting (sorcerer)" y señala que es incorrecta la interpretación que de la forma da Sāyaṇa, quien asume que la raíz *stu* tiene aquí su sentido habitual de "alabar". Whitney (1905:*ad loc*.), en cambio, apoyándose en el uso de la raíz *stu* en *AVŚ* I 8.1 y 2, cree que debe dársele el sentido de "confesar", "proclamar". En mi opinión, debe mantenerse una interpretación más apegada al uso habitual de la raíz, que, efectivamente, significa "celebrar en cánticos o himnos" (cf. Mayrhofer 1986-1996:757, *s.u. STAV*), por lo que en un uso medio intransitivo, como el que aquí presenta sería "recitar himnos o conjuros", de ahí la traducción que propongo.

5. Que veamos tu hombría, Jātavedas; proclámanos a los hechiceros, oh guardián de los hombres. Todos, rodeados por tu fuego por delante, que vengan aquí declarando esto.
6. Agárralos, Jātavedas: para este propósito nuestro naciste. Siendo nuestro mensajero, Agni, haz chillar a los hechiceros.
7. Tú, Agni, trae aquí a los hechiceros atados; luego Indra con su arma siegue sus cabezas.

En la estrofa 1 nos encontramos con los *yātudhāna*, a los que ya nos hemos referido anteriormente, pero también con los *kimīdin* y los *dasyu*. Por lo que respecta a los *kimīdin*, son mencionados en varios himnos védicos[48], aunque no podemos definir demasiado sus rasgos específicos, pues la descripción más explícita que tenemos de ellos es la que se hace en *AVŚ* VIII 4.2, donde se nos dice que odian el *brahman*, devoran carne y tienen un aspecto terrible (*brahmadvíṣe kravyā́de ghorácakṣase ... kimīdíne*)[49].

En cuanto a *dasyu*, nuevamente estamos ante un término ambiguo, pues puede aludir tanto a un enemigo sobrenatural como a un hombre, en este caso a alguien que queda fuera del grupo de los *ārya*, bien por pertenecer a otra raza, bien por haber perdido su condición al no haber cumplido con sus obligaciones rituales.

En la estrofa 4 aparece un término muy interesante, *yātuman*, un derivado adjetival a partir de la palabra *yātu*, que ya conocemos. Las posibilidades de traducción dependen de que interpretemos *yātu* en el sentido más abstracto de "magia" (y de ahí la traducción que hemos ofrecido) o bien ya específicamente como un tipo de demonio, con lo que el *yātuman* sería aquél que cuenta con la ayuda de un demonio *yātu* para llevar a cabo sus brujerías.

La preocupación por descubrir a los demonios y hechiceros que refleja el himno cobra gran sentido si tenemos en cuenta que éstos pueden adoptar frecuentemente forma humana o de animales aparentemente no dañinos. Esto sucede con muchísima frecuencia en el caso de las *apsaras* y los *gandharva*, como ya hemos tenido ocasión de ver en *AVŚ* IV 37.11, donde se transformaban en perros, monos o niños. Pero tal capacidad no es exclusiva de ellos, sino que se da también con otros tipos de seres sobrenaturales. Tenemos una alusión explícita y muy interesante a esta posibilidad en *AVŚ* XVIII 2.28, un texto utilizado en las ceremonias funerarias, en el que precisamente se habla de los *dasyu* (término que acabamos de encontrar), los cuales pueden aparecer durante el el rito fúnebre adoptando la apariencia de parientes y pasando, por tanto, desapercibidos, por lo que hay que conjurarlos para que no se aprovechen de la situación.

---

[48] Además de este himno, concretamente en *RV* VII 104 y X 87 y en *AVŚ* I 28, II 24, IV 20, VIII 3, 4, 6, XII 1, *AVP* I 65, II 42, 91, III 22, IV 4, 18, 25, VIII 6. Cf. Macdonnell (1898:164), Müller (1897:403) y Bloomfield - Franceschini (2005).

[49] También aparecen como devoradores de carne en *AVŚ* II 24.

AVŚ XVIII 2.28[50]

Los *dasyu* que anden por aquí infiltrados entre los Padres, con cara de parientes, comiéndose lo que no ha sido ofrendado, los que llevan *parāpuras* y *nipuras*[51], que Agni los sople fuera de este sacrificio.

Me gustaría terminar la exposición con *AVŚ* V 31, un himno destinado a combatir hechizos y que me parece especialmente interesante.

AVŚ V 31

(Contra los hechizos)

1. El hechizo (*kṛtyā*) que te han hecho en un vaso crudo, el que te han hecho en una mezcla de grano, en carne cruda el que te han hecho, a su vez lo contrarresto.
2. El hechizo que te han hecho en un gallo o el que en un macho cabrío encapuchado[52], en una oveja el que te han hecho, a su vez lo contrarresto.
3. El hechizo que te han hecho en un solípedo, del ganado en el de dos filas de dientes, en un asno el que te han hecho, a su vez lo contrarresto.
4. El hechizo que te han hecho en una sin raíz o como encantamiento secreto en una acumulada por los hombres[53], en un campo el que te han hecho, a su vez lo contrarresto.
5. El hechizo que te han hecho en un fuego de cabeza de familia[54], también malevolentes en un fuego primordial, en una casa el que te han hecho, a su vez lo contrarresto.
6. El hechizo que te han hecho en la asamblea, el que han hecho en la mesa de juego, en los dados el que te han hecho, a su vez lo contrarresto.
7. El hechizo que te han hecho en el ejército, el que han hecho en flecha y arma, en el tambor el que te han hecho, a su vez lo contrarresto.
8. El hechizo que te han depositado en un pozo o el que han enterrado en un campo de cremación, en un lugar de residencia el que han hecho, a su vez lo contrarresto.
9. El que te han hecho en un hueso humano y el que en una pira funeraria, al destructor, al que consume, al que devora carne cruda[55], a su vez lo contrarresto.
10. Por un no camino han traído a éste; a él lo despachamos de aquí por el camino. El necio lo ha concitado irreflexivamente contra hombres sabios.

---

[50] Según *Kauś*. 87.30 el verso se repite mientras se dan tres vueltas alrededor de la pira con una tea ardiendo y luego se arroja. Cf. Whitney (1907:*ad loc*.).

[51] No hay una interpretación clara de estos dos términos.

[52] *Kurīrin* es un derivado de *kurīra*, que es un tipo de prenda de vestir femenina utilizada para cubrir la cabeza.

[53] El sentido de la palabra *narācī* realmente es desconocido.

[54] Se trata del fuego *gārhapatya*, uno de los tres fuegos sagrados, que el cabeza de familia había recibido de su padre y debía transmitir a sus descendientes.

[55] Todas las referencias de esta estrofa apuntan a que se alude al fuego de la pira funeraria.

11. El que lo ha hecho no ha tenido poder suficiente para hacerlo: se ha roto el pie, el dedo. Desafortunado, ha hecho algo auspicioso para nosotros, afortunados.
12. Al que hace hechizos (*kṛtyākṛta*), al encantador (*valagin*), al que usa raíces (*mūlin*), al que maldice (*śapatheyya*), que Indra lo mate con su poderosa arma, que Agni lo atraviese con su flecha.

Como se ve, el texto constituye un buen catálago de los diferentes tipos de prácticas maléficas que pueden realizarse contra una persona. Dado que el himno está destinado a combatir todo tipo de hechizos, se van recorriendo en él todas las diversas posibilidades, para acabar con una imprecación contra quienes llevan a cabo estas acciones. Así pues, tenemos en él un buen compendio de las prácticas mágicas que se consideraban factibles dentro de la visión del mundo que tenía la India védica.

BIBLIOGRAFÍA

AMBROSINI, R. (1984): *Magia e sapienza dell'India antica (Inni dell'Atharva-Veda)*, Bolonia, Cooperativa Libraria Universitaria.

BHATTACARYA, D. (1997): *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda*, vol. I, Calcutta, The Asiatic Society.

BLOOMFIELD, M. (1898): "The position of the Gopatha-Brāhmaṇa in Vedic literature", *Journal of the American Oriental Society* 19: 1-11.

— y Franceschini, M. (2005): *A Vedic Concordance* [edición electrónica revisada y ampliada por M. Franceschini de la concordancia de M. Bloomfield publicada en 1906] (= http://www.dslo.unibo.it/iniz.html).

— y Garbe, R. (1901): *The Kashmirian Atharvaveda*, Stuttgart.

GONDA, J. (1975): *Vedic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz.

— (1978): *The Ritual Sūtras*, Wiesbaden, Harrassowitz.

LUBOTSKY, A. (2002): *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa Five*, ed., trad. y comentario, Cambridge Mass.

LUJÁN, E. R. (en prensa): "El mundo del Más Allá y el destino del alma en la India antigua", en Bernabé, A. y Casadessús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, Akal.

MACDONNELL, A. A. (1898): *Vedic Mythology* [reed. Nueva York, Gordon Press, 1981].

MAYRHOFER, M. (1986-1996): *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg, Carl Winter.

MONCÓ, S. (1999): *Mujeres en los Vedas*, Madrid, Akal.

MONIER-WILLIAMS, M. (1899): *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press.

MÜLLER, M. (1897): *Hymns of the Atharva-Veda* (Sacred Books of the East 42) [reed. Delhi, Motilal, 1987].

ORLANDI, C. (1991): *Gli inni dell'Atharvaveda (Śaunaka)*, Pisa, Giardini.

— y SANI, S. (1990): *AtharvaVeda (Gli inni magici)*, Turín, TEA.

VISHVA Bandhu (1960-1962): *Atharvaveda (Śaunaka) with the Padapāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, 4 vols., Horshiarpur, Vishveshvaranand Vedic Research Institute.

WHITNEY, W. D. (1905): *Atharva Veda*, 2 vols. (Harvard Oriental Series 7-8) [reed. Delhi, Motilal, 1971].

WITZEL, M. (1985): "Die mündliche Tradition der Paippalādins von Orissa", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 44, pp. 259-289.

— (1987): "On the localisation of Vedic texts and schools", en Pollet, G. (ed.), *India and the Ancient World (History, Trade and Culture before A.D. 650)*, Lovaina, Departement Oriëntalistiek, pp. 173-213.

ZEHNDER, Th. (1999): *Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2*, Idstein, Schulz-Kirchner.

ZYSK, K. G. (1985): *Religious Healing in the Veda* [*Transactions of the American Philological Society*, vol. 75.7], Filadelfia, The American Philologial Society.

Tipología de los documentos de oro hallados en tumbas. Las laminillas órficas y su relación con otros textos mágicos

Raquel Martín Hernández

CSIC
rmartin@filol.csic.es

Las laminillas órficas de oro han sido objeto de múltiples estudios desde la aparición de la primera de ellas en Petelia, en la región de Calabria, en 1836[1]. Tales documentos han sido clasificados por la mayoría de los estudiosos como un conjunto de textos religiosos escritos en pequeñas laminillas de oro que eran portados por el fiel órfico para que le sirviesen de guía y protección en los avatares de su viaje ultramundano. Pero como suele ocurrir cuando se intenta dar una definición general y, en mayor medida, cuando esta definición debe calificar documentos pertenecientes al mundo ritual antiguo enmarcados, además, a un amplio cuadro cronológico, tal definición no se ajusta perfectamente a todas y cada una de las piezas que lo componen. En el caso de los documentos áureos órficos encontramos que algunos poseen una serie de particularidades que, si bien no hacen que deban ser excluidos del conjunto, sí denotan un desarrollo y una cierta independencia entre sí que, creemos, debe ser objeto de investigaciones más concretas. Consideramos que dichas piezas especiales deberían ser analizadas de una forma comparativa, dado que más en sus diferencias que en sus parecidos, estos documentos religiosos nos hablan del ambiente ritual de la época en que se encuadran y del posible uso, religioso o mágico, que dio a tales objetos su portador.

Las laminillas órficas de oro, ya sea por su forma, ya por su contenido, comparten características con otros documentos de cronología similar pertenecientes al campo de la comunicación ritual del hombre con los dioses y que son, habitualmente, clasificados entre los documentos mágicos de la Antigüedad.

Una de las características más destacables de las laminillas órficas, y que creemos que debe ser estudiada en comparación con otros documentos mágicos y religiosos, es el uso del oro como *materia scriptoria* dominante. El oro posee ciertas características

[1] Sobre las laminillas órficas vid. los estudios más recientes de Zuntz (1971), Burkert (1975), Cole (1980) y (2003), Pugliese Carratelli (1993), (2001), Calame (1995), Giangrande (1995), Tortorelli (1995a y b), Riedweg (1996), (1998) y (2002), Merkelbach (1999), Bernabé - Jiménez (2001), Edmonds (2004). Sobre los aspectos arqueológicos de los hallazgos vid. Bottini (1992). Sobre la pertenencia de este conjunto al orfismo vid. Bernabé-Jiménez (en prensa).

materiales que lo hacen propicio para convertirse en soporte de un texto escrito. Sin embargo su precio no hace de este material la *materia scriptoria* más común en la Antigüedad y, obviamente, su uso está restringido a lo que, de una forma u otra, es considerado "algo precioso" o dotado de cierto poder. Por lo tanto, debemos movernos en la idea de que, quien escribe un texto en una laminilla de oro o manda que se lo escriban para portarlo, ya durante su vida ya en el momento de su muerte, lo hace en la idea de que tal texto es algo valioso.

Además el oro ha sido considerado, en principio por su valor monetario y, secundariamente, por su color brillante y cálido, metal del agrado de los dioses desde la más remota Antigüedad[2]. Por tales características el oro ha sido utilizado para la fabricación de amuletos que pretendían garantizar la ayuda de los dioses a su portador, o proteger de diversos males a las personas que hacían uso de ellos.

Es un hecho constatado que las laminillas de oro, sean las órficas, sean los amuletos fabricados con este noble material, suelen ser objetos con valor para quien lo posee, es decir, la acción que se pretende conseguir y que se halla escrita en el documento metálico recae sobre la propia persona que lo porta, al contrario de lo que ocurre con los textos escritos en otros materiales. Nos referimos, en concreto, al uso del plomo como material por antonomasia de los textos de magia agresiva ya desde el s. VI a.C. cuyas peticiones, obviamente, son realizadas para que su efecto recaiga sobre terceras personas[3].

Conocemos una gran cantidad de amuletos de oro de características similares a las laminillas órficas pero, en su gran mayoría, son bastante posteriores al s. V a.C., fecha en la que se data la laminilla órfica más antigua. Según Kotansky[4] estos documentos órficos parecen ser un claro precedente de algunos amuletos áureos posteriores. Pero sería interesante saber cuáles fueron los precedentes de las laminillas órficas de oro, si es que tuvo alguno y no nos encontramos frente a un desarrollo propio griego de un grupo religioso concreto. En este sentido creemos que es interesante estudiar una serie de documentos que, por sus características, bien podrían considerarse un posible precedente de las laminillas órficas.

---

[2] Podemos señalar como ejemplo la recurrente alusión a las moradas de oro de los dioses del el Olimpo en Pi. *N*. 10, 86, Pi. *I*. 3/4, 74. Los adornos de los dioses y sus atributos característicos son también de oro y gran valor desde Homero, vid. *Il*. 2, 447, *hDem.* 375, *hHerm*. 326, *hAfrod*. 206. Consideramos que es un sentimiento humano universal, que puede ser rastreado a lo largo de los siglos, el que las personas piensen que aquello que a ellos mismos les gusta y es valioso entre ellos, agrada también a los dioses. El gasto monetario mayor conviene a una petición mayor a la divinidad como los casos de hecatombes en lugar de pequeños sacrificios, la erección de grandes estatuas crisoelefantinas para mayor gloria de la divinidad.

[3] Parece reservarse el plomo para peticiones y tareas de magia agresiva y el resto de los metales (oro, plata, cinc, cobre...) para diversos cometidos. La reserva del plomo para estas prácticas parece sustentarse en la larga tradición de este metal como material propio de *defixiones*. Asimismo algunas de las maldiciones escritas en plomo y las recetas mágicas de los papiros para crearlas se basan en mecanismos de magia simpática con frases tales como "así como frío y gris es el plomo, que fríos y grises se queden los miembros de *fulana*..." vid. DTA 107 de principios del IV a.C., SGD 24, 25, 26 o SGD 72.

[4] Kotansky (1991:144s.)

Nos referimos al hallazgo de numerosas tablillas de oro, plata o papiro encontradas en tumbas fechadas en torno a los siglos VII y V a.C. en zonas de influencia fenicia como Cerdeña, Sicilia, zonas del norte de África, las islas Baleares y localidades del sur de la España peninsular. Algunas de estas laminillas contienen inscripciones profilácticas de origen púnico-fenicio que, como en época más tardía encontramos en los amuletos y también en algunas de las laminillas órficas, eran colgadas alrededor del cuello por su usuario tras haberlas doblado e introducido en unos tubitos al uso[5]. Los estuches contenedores eran suspendidos del cuello en dirección vertical en contraste con la dirección horizontal que observamos en las capsulillas de época romana, tanto las que contenían amuletos mágicos como las que conservaban las laminillas órficas de Petelia y de Cecilia Secundina de las que hablaremos más adelante. Los tubitos cartagineses tienen en su extremo, en ocasiones, la representación de un animalillo o la cabeza de una deidad egipcia, característica de la que suelen carecer los estuches porta-amuletos de épocas posteriores[6]. Pero lo que más nos interesa para nuestro estudio no son estos tubitos sino las láminas que contenían, algunas de ellas dotadas con inscripciones en alfabeto fenicio o con representaciones que parecen hablarnos de una posible función escatológica del documento.

La mayoría de las laminillas conservadas contienen únicamente representaciones de animales y dioses zoomorfos o con cabeza animal de estilo egipcio y dispuestos en procesión que avanza de derecha a izquierda[7]. Los estudiosos de estos documentos identifican estas divinidades con los decanos egipcios y se ha supuesto un valor meramente profiláctico, posiblemente escatológico, para tales representaciones. Otras laminillas contienen, además de las representaciones figuradas que hemos advertido, inscripciones que revelan la utilidad de dichas láminas. Una de las más importantes contiene, aproximadamente, 240 figurillas diferentes de tipo egipcio, colocadas como hemos dicho en formación procesional, y conserva dos inscripciones púnicas en las que se lee[8]:

---

[5] Vid. Vercoutter (1945:311-345 y 343-344), Guzzo Amadasi (1967), Quillard (1973), Kotansky (1991: 115) y Marín (1998).

[6] Sobre los estuches cartagineses vid. Quillard (1973). Conservamos varios de estos ejemplares con cabeza de divinidad egipcia en el Museo Arqueológico de Madrid (vid. Quillard figg. 13 y 22) y son muchos los que conserva el Museo Arqueológico de Ibiza. Véase el catálogo de estas piezas de Fernández y Padró (1986).

[7] Vid. Quillard (1973) PL IV y V (pp. 36-37).

[8] Laminilla y estuche datados en torno al s. V a.C. Proveniencia de la necrópolis de Dermech, tumba nº 212 conservada en el museo nacional de Bardo. Vid. fotografía y dibujo en Quillard (1973) pl. IV = p. 37. Estudio de la laminilla en pp. 17-18 y estudio del estuche contenedor en pp. 10-11. Vid. también una laminilla de plata de Cerdeña, descubierta en la necrópolis de Tharros (nº 15 *Sardegna* de Guzzo) en la cual está representada una procesión de figuras divinas e inscripciones que no han sido interpretadas de forma segura. Según Guzzo (1967:96-97) las inscripciones podrían leerse: "protege, custodia y bendice a Asi" o "protege, custodia y bendice, Isis" o "(sea) protegido, custodiado y bendito mi hombre". En todo caso sería un tipo de inscripción protectiva como la de Hillestbaall. Otra argéntea, también de Tharros y encontrada en un estuche, tiene dibujada una barca con dos divinidades sentadas y siete personajes en pie con un cetro y una cruz *ansata* (nº 31 *Sardegna* de Guzzo). La lectura e interpretación de las inscripciones no es segura aunque se han leído ciertas palabras como "proteja" que parecen acercar su sentido al de las otras laminillas comentadas.

> Protege y guarda a Hilletsbaal, el hijo de Arisatbaal y Guarda y protege a Hilletsbaal, hijo de Asi.

Estas inscripciones, así como las representaciones divinas, no nos indican de forma inequívoca que la pieza fuese útil únicamente en el mundo de ultratumba, pues, aunque haya aparecido en el interior de un enterramiento, su uso bien podría haber sido para la protección de su portador en vida. Pero existen otras piezas, menos ornamentadas que ésta que acabamos de exponer, que sí parecen reflejar un valor estrictamente funerario, lo cual convendría con que dichas piezas fuesen una suerte de precedente de las laminillas órficas de oro ya que, como se suele decir, lo que diferencia tales documentos de los amuletos de oro similares es que las piezas órficas fueron concebidas únicamente con valor escatológico, lo cual no parece ser la función habitual de los amuletos cuyos fines son más prácticos y tangibles. Un testimonio muy importante que permite comparar tales textos con las laminillas áureas órficas nos lo revela Marín Ceballos (1998) quien afirma que en alguna de las láminas de oro fenicias "se representaban distintas escenas del ciclo de las estrellas decanas, constelaciones o dioses astros, que formaban parte de las narraciones contenidas en el Libro de los Muertos"[9]. Dicha afirmación sería un interesante punto de contacto con los textos de las laminillas órficas de oro los cuales, como sabemos, conservan escenas del viaje ultramundano y fueron concebidos como ayuda para el viaje al Más Allá del difunto. Por otra parte, en una de las laminillas halladas en la ciudad Sarda de Tharros aparecería, según esta estudiosa, la frase: "Protege a N.P. hijo de N.P. ante los posesores de la balanza"[10], sentencia que emplazaría el uso de estos amuletos al momento del paso de la prueba ultraterrena o del juicio de las almas en el Más Allá por parte del difunto, lo que probaría que su uso escatológico es más probable que su posible uso en vida. Sin embargo, según lo estudiado, la lectura no parece del todo segura.

Una de las piezas fenicias que nos acerca a la idea de la posible utilización de éstas como pasaportes funerarios o amuletos para uso en el Más Allá, es una laminilla de oro hallada precisamente en España. En una tumba de Moraleda de Zafayona, en Granada, se encontró una lámina áurea con una inscripción personalizada en la que el difunto pide auxilio al dios Eshmún frente a la "devoradora" probablemente para obtener la inmortalidad, según las últimas interpretaciones y los recientes estudios acerca de la poco conocida escatología fenicia[11].

> Proteja y guarde a NP, hijo de NP. Eshmun príncipe disuelva a hw por todo el tiempo /// el paladar de la devoradora.

Esta divinidad llamada "la devoradora" impediría que el muerto accediese a su destino final tras el viaje por el mundo subterráneo comiéndoselo. Por tanto es posible

---

[9] Interpretación de Vercoutter (1945:323).

[10] La lectura del texto es de Garbini (1994).

[11] Ruiz Cabrero (2002). Sobre los frisos de Pozo Moro vid. López Pardo (2004).

interpretar que en la laminilla se pida protección al dios sanador para traspasar este temible obstáculo. Se ha puesto en relación con esta laminilla uno de los relieves hallados en los frisos de Pozo Moro en el que se hallan representadas dos divinidades con cabeza zoomorfa sentadas en unas sillas. A éstas les sirven en una copa un hombre descuartizado y al otro lado de la representación, otra divinidad con cabeza animal parece estar cortando en pedazos a otro hombre[12].

Por otra parte conservamos una lámina de plata, hallada en la necrópolis Sarda de Tharros en el interior de un estuche, que contiene la representación de una barca con dos divinidades sentadas y siete personajes en pie con un cetro y una especie de cruz[13]. La lectura e interpretación de las inscripciones que contiene no es segura, aunque se han leído palabras sueltas, una de ellas quizás "proteja", lo cual parece acercar su sentido a las otras dos laminillas de oro a las que nos hemos referido. La función, estilo y carácter del texto, al igual que ocurría con el de la laminilla de Hillestbaal, puede compararse con la de las laminillas mágicas de periodo romano en que se implora a la divinidad protección en general, sin necesidad de pensar que la pieza tenga un valor únicamente funerario.

Como hemos dicho, la escatología de los pueblos fenicios nos es poco conocida. Para su comprensión han resultado de gran interés los descubrimientos de algunas pinturas halladas en tumbas que han sido interpretadas como escenarios de Ultratumba. Una de estas pinturas, en la tumba VIII de Djebel Mlezza, nos ofrece la representación de una ciudad fortificada y, a su lado derecho, un misterioso gallo negro con grandes espolones. Se ha postulado que este gallo sea una representación del alma del muerto que llega a las cercanías de la ciudad infernal. Más interesante para nuestro estudio resulta la pintura de una tumba de cámara, en Kef el-Blida, en que aparece representada una barca en la que navegan unos hombres armados. Junto a estos, al lado izquierdo, aparece embarcado también un gallo. Sobre la proa, blandiendo un hacha de doble filo, un guerrero barbado espanta a un ser con una extraña melena o tocado para impedir, quizás, que se acerque a la barca. La simbología escatológica de la barca como elemento funerario del tránsito al Más Allá, así como la representación del gallo, animal relacionado con el mundo subterráneo en otras culturas como la griega[14], hace que se deba considerar que tales representaciones nos informan sobre la posible visión que del Más Allá o del viaje del alma a su destino ultramundano tenían quienes se enterraron en esas tumbas. Considerando, pues, que la barca tiene un papel escatológico en el mundo fenicio, tendría sentido entender la representación de la barca en la lámina de plata de

---

[12] También se ha relacionado el friso con el siguiente texto: "En la hora undécima, el fuego colmaba profundas fosas custodiadas por genios armados de cuchillos y por una serpiente: en ellas se consumían perpetuamente cuerpos, almas, sombras y cabezas de los pecadores, al paso que el dios Horus les vociferaba: ¡Vuestros cuerpos deben ser sometidos a suplicio con el cuchillo que atormenta, vuestras almas aniquiladas, vuestras sombras holladas, vuestras cabezas mutiladas! (Am Duat:189, 1-7)".

[13] Guzzo (1967) nº 31 *Sardegna*.

[14] Vid. e.g. las representaciones del rapto de Perséfone y de Perséfone junto a Hades en los pinakes locrios, en los que habitualmente se caracteriza a la diosa con un gallo, *circa* s. V a.C. (conservados en el Museo Nazionale della Magna Grecia en Reggio Calabria).

Cerdeña como una representación del tránsito del alma al Más Allá y que la inscripción sería una suerte de reclamo de ayuda a la divinidad para este trance.

Creemos, pues, que algunos de los documentos de los que hemos estado hablando hasta el momento deben ser estudiados como láminas que instruyen al muerto para su viaje al Más Allá en las que, además, se pediría a los dioses protección para este difícil paso y para alcanzar su buen destino. En este sentido, y como ya hemos dicho, sería interesante estudiar estas genuinas piezas como posibles precedentes de las laminillas órficas de oro ya que ambos conjuntos, por sus características formales, pueden ser identificados como amuletos mágicos, pero su más que probable función para uso exclusivo del difunto en su viaje al Inframundo contrasta con el carácter más práctico que parece ser la característica distintiva de los amuletos mágicos.

Otros de los objetos que se han comparado con las laminillas áureas órficas y que, por sus características, tampoco parecen encajar bien entre los amuletos mágicos, han sido unos textos escritos también en oro y que datan aproximadamente del s. II a.C.[15] Estos textos han sido hallados en su mayoría en tumbas de Palestina. Cada fina tablilla, la mayoría de ellas en forma de *tabula ansata*, contiene una expresión formularia encontrada a menudo en estelas locales que dice:

> θάρσει, NP, οὐδεὶς ἀθάνατος.
> ten coraje, *nombre del extinto*, nadie es inmortal.

Estas laminillas no son guardadas en ninguna capsulilla, sino depositadas junto al cadáver, como la mayoría de las laminillas órficas. Algunos han entendido la función de estas piezas como un tipo de "pasaporte del muerto". Pero, obviamente, la función poco consoladora del texto hace que dicha hipótesis sea poco sostenible. Tales laminillas nada tiene que ver con el sentimiento que transmiten los fieles órficos en sus textos con frases como "Ven, Cecilia Secundina, legítimamente convertida en diosa" o, en textos fechados en época anterior frases como "venturoso y afortunado dios serás, de mortal que eras" o "dios has nacido, de mortal que eras". Es evidente que tal diferencia se debe exclusivamente a las diferentes visiones escatológicas de la religión que profese quien hace uso de estos textos. Del mismo modo, resulta también imposible afirmar o negar rotundamente un posible uso de tales textos para su portador en vida. Por otra parte, es interesante señalar que, al igual que ocurre entre las laminillas órficas, existe una de estas finas láminas palestinas de oro que difiere del grupo y es posible entenderla como un claro ejemplo de uso mágico. Ésta es la laminilla encontrada en una tumba de à Fiq, en Gaulan[16]. Se ha pensado que esta laminilla tuvo una función de amuleto o talismán porque está provista de unos agujeros para ser fijada y tiene grabadas cuatro inscripciones mágicas compuestas por "caracteres" o letras mágicas sin sentido aparente. Evidentemente esta magia

[15] Vid. Kotansky (1991:116).

[16] Vid. Mouterde (1930:55-56) (fotografía en Pl. III) y Kotansky (1991:116) con bibliografía en nota 58.

de protección también se consideraría eficaz en el Más Allá por lo que se enterró al difunto con ella.

Así pues, como vemos, en otras partes del mundo mediterráneo hallamos laminillas áureas cuyas características formales las relacionan con documentos similares clasificados por los estudiosos como mágicos, aunque su uso o su posible valor únicamente funerario hace que sea difícil su tipificación como tales en consonancia con las diversas explicaciones que se ofrecen para la estimación de un documento como perteneciente al campo de la magia o al de la religión.

En consonancia con esto, queremos hacer referencia ahora a unas laminillas órficas que, dadas sus características particulares, suelen ser objeto de estudio aparte, pues su uso se adapta a una comprensión del texto más mágica que religiosa. La primera de ellas es la laminilla de Petelia, datada entre el siglo IV-III a.C.[17] Tal laminilla, por sí misma no tiene nada de particular, ya que es totalmente congruente con el resto de documentos órficos. Lo que la hace diferente es que fue hallada en un estuche de oro de muy probable factura imperial romana, que se fecha en torno al siglo II d.C. Junto con Bernabé-Jiménez consideramos que la laminilla de Petelia fue extraída, seguramente de una tumba, y portada a la manera de los amuletos siglos más tarde. De hecho, se ha resaltado que probablemente la última o últimas líneas de la laminilla habrían sido cortadas para hacer que ésta cupiese dentro del cilindro[18]. Según Kotansky esta laminilla es el "eslabón perdido" entre las antiguas laminillas órficas, como las de Creta o las de Turios y pertenecientes al mundo de la religión, y la laminilla de Cecilia Secundina, que luego estudiaremos, documento que, según este estudioso, es de carácter mágico.

Esta laminilla es especialmente interesante para nuestro estudio ya que ejemplifica de forma muy gráfica el problema de confusión ritual en la Antigüedad, lo cual es uno de los grandes caballos de batalla de todo estudioso de la religión. Creemos que el valor dado a esta laminilla por su segundo propietario, que la ha custodiado en el interior de un cilindro porta-amuletos del mismo modo que se hacía con toda clase de amuletos para muy diversos problemas (dolores de cabeza, dolores estomacales, protección para todo mal...), debe estudiarse desde diversos puntos de vista atendiendo al posible sentimiento de su poseedor:

1) Es posible que la persona que llevase esta laminilla encerrada en su cajita tubular no tuviese conocimiento alguno de los rituales órficos de la Antigüedad más tardía y que, al igual que se llevaban versos de Homero en amuletos de oro para todo fin, bien podría creer su poseedor que tal texto tenía el mismo valor. En cuanto a la forma y estructura de las piezas nada las diferenciaría pues la laminilla de Petelia

---

[17] *OF*. 476. vid. Pugliese Carratelli (1993:32ss.) y (2001:67ss.) y Bernabé-Jiménez (2001:27ss.) Sobre su hallazgo vid. Bottini (1992:55-58).

[18] Zuntz (1971:356). Si esto resulta ser cierto el recorte de las líneas de la laminilla no habría influido en su forma de plegado ya que sólo existen unas únicas marcas verticales, en concreto 3. Es posible pensar que las dobleces hayan sido realizadas en el s. II d.C. y que la laminilla hubiera sido encontrada extendida, pero lo más habitual es que se plieguen en un posible acto ritual para ocultar a ojos de los profanos el itinerario mistérico.

contiene un texto hexamétrico. Como dice Kontansky[19], en época romana la gente tendería a clasificar toda inscripción en una laminilla de oro como un amuleto de protección ya que el uso de laminillas de oro como amuletos estaba bien establecido por la práctica.

2) Es posible que la persona que se hizo enterrar con la laminilla conociese el movimiento ritual en que tales textos se manejan, es decir, fuese un iniciado órfico. En este caso se debería pensar que el portador de la laminilla, quien la introdujo en un estuche porta-amuletos de fácil adquisición en su época, concebía que tal acto ritual era una acción religiosa y no mágica, ya que el sentimiento religioso del portador impide que el uso de la laminilla pueda considerarse mágico, al menos, a ojos del portador. En este sentido Angelo Bottini[20] ha relacionado la reutilización de la laminilla de Petelia con la pervivencia o el posible renacimiento de la tradición órfica en época romana[21].

En mi opinión éste es un problema imposible de dilucidar con las informaciones de que disponemos, dado que resulta por completo imposible reconstruir el sentimiento del portador de la laminilla en relación con lo que pretendía que los dioses le proporcionasen. Asimismo, difícilmente podemos afirmar con rotundidad que el portador de la laminilla en el s. II d.C. fuese un iniciado órfico, hecho que parece ser más probable en relación con aquél que se hizo fabricar tal laminilla en el s. IV a.C. Creemos que las características formales de los documentos órficos favorecieron su uso como uno más de los amuletos mágicos, de factura similar, que inundaban todas las esquinas del imperio romano. Como ejemplo contemporáneo del estuche que contenía la laminilla de Petelia podemos tener en cuenta el que custodiaba un amuleto judío contra el desplazamiento del útero, cuya similitud con el estuche y la laminilla de Petelia es para todos evidente[22].

En segundo lugar hemos de referirnos a la laminilla de Cecilia Secundina, que difiere del resto de textos órficos por diversas variantes textuales[23] pero que la sitúan en este proceso de uso de objetos rituales antiguos con valor de filacteria, dado que sus pliegues parecen reflejar la utilización de la laminilla como contenido de un estuche de características similares al que protegía la lámina de Petelia. Por dicha característica es importante señalar que esta laminilla de Roma sería el único documento órfico que habría sido diseñado para ser portado en un estuche, lo cual nos habla sobre la posible concepción de estos documentos como amuleto ya desde el momento de su fabricación. Podría ser posible que Cecilia Secundina hubiera hecho un uso religioso

---

[19] Kotansky (1991).

[20] Bottini (1992:56-58).

[21] Sobre el orfismo en época romana vid. Herrero (en prensa).

[22] Vid. Ogden (2002:267) = Kotansky (1994:51).

[23] Vid. *OF*. 491, Kotansky (1994:110), Pugliese Carratelli (1993:38s.) y (2001:101), Bernabé-Jiménez (2001:179ss.). Algunas de las variantes textuales sobre los modelos son, por ejemplo, el uso de la tercera persona en lugar de la primera, la mezcla entre los modelos de las laminillas: presentación ante Perséfone (modelos de Turios) y mención al don de Mnemósine (grupo de itinerario ultramundano). También aparece el nombre de la difunta *extra metrum* en el esquema hexamétrico.

del objeto y que se enterrara con él en observancia a los rituales en los que se había iniciado, pero es probable entender que se realizó dicha pieza basándose en modelos antiguos y adaptados a las necesidades de esta mujer romana para ser portado en vida a la manera de los amuletos al tiempo que para su uso funerario.

Para continuar con el repaso a los más singulares documentos órficos y su relación con los textos mágicos, revisemos ahora la más insólita de las laminillas órficas de oro. La laminilla a la que hacemos referencia fue hallada en Turios, en la tumba denominada *Timpone Grande*, como caro envoltorio de otra laminilla más pequeña, también de oro[24]. La fecha para su datación fluctúa entre los siglos IV y III a.C. Desde su aparición en 1897 ha sido objeto de múltiples artículos dado su insólito contenido, pues esta laminilla, de grandes dimensiones en comparación con los demás documentos órficos, no tiene sentido completo aparente. En principio los estudiosos intentaron encontrar entre la amalgama de letras inconexas palabras que compusieran versos. Quienes se encargaron de su estudio y edición fueron incapaces, al principio, de encontrar un sentido a la amalgama de letras inconexas que aparecía ante sus ojos. El profesor Herman Diels trató de encontrar en las letras grabadas en la laminilla de oro un texto con sentido. Así publicó, en 1902, las seis primeras líneas de un texto que, según él, era un poema órfico de origen siciliano sobre la diosa Deméter[25]. Los errores que existían eran debidos, según este estudioso, a que el poema se habría copiado infinidad de veces y, finalmente, sin que ya se entendiese, había sido grabado con gran cantidad de errores. Los estudiosos posteriores siguieron manejando la posibilidad de que, efectivamente, el texto de la laminilla grande de Turios fuese un poema antiguo plagado de erratas y faltas de ortografía. Diels incluso intentó reconstruir varios versos de un poema a Deméter a partir de estas letras.

Hoy en día los estudiosos se inclinan más hacia la hipótesis de que se trata de un texto encriptado de forma consciente y no los desvaríos artísticos de un poeta bastante incompetente. Ya Comparetti, en 1910, pensó que se trataba de un texto que habría sido encriptado de forma totalmente consciente y que, probablemente, era una suerte de texto mistérico, compuesto de nombres divinos camuflados entre letras aleatorias, que se habría recitado como conjuro en favor del alma del iniciado en su ceremonia fúnebre. La hipótesis propuesta por A. Bernabé es que el texto sería una suerte de "sopa de letras" en la cual, entre letras sin sentido, se escondieron nombres de divinidades relacionadas con el orfismo y ciertos sintagmas de probable uso ritual para que no fuesen leídos por los profanos. El iniciado sería el único capaz de encontrar los nombres y expresiones sacras del texto dado que sabría que es lo que debía buscar en el texto.

Queremos nosotros ahora destacar varios problemas que surgen de la aceptación de esta última interpretación. ¿Qué aportarían tales palabras inconexas al alma del iniciado

---

[24] Vid. *OF* 492. Zuntz (1971:334), Pugliese Carratelli (2001:126), Kotansky (1991:114ss.) y (1994:107), Kingsley (1995:310), Bernabé (2000) y Bernabé-Jiménez (2001:183-200). Sobre el contexto arqueológico del hallazgo vid. Bottini (1992:27-38).

[25] Vid. Diels (1902) y en la edición de los presocráticos DK I b 21. Vid. Bernabé-Jiménez (2001:184).

en su viaje al Más Allá? Sabemos que los textos que aparecen en las laminillas órficas componen itinerarios ultramundanos, bienaventuranzas al alma del muerto, posibles recreaciones de rituales ejecutados en vida por el iniciado o, incluso, salutaciones a los dioses del Averno. Ahora pues, ¿qué significado tiene la acumulación de nombres y epítetos divinos junto a ciertas indicaciones rituales o mitológicas?

Es importante señalar el hecho de que, como dice Zuntz[26], las laminillas empezaban a ser consideradas no un simple receptáculo de instrucciones o símbolos místicos, sino que ya eran cuidadas en cuanto a su forma. En este sentido se debe atender al hecho físico de que la laminilla contenida en esta grande de Turios haya sido doblada minuciosamente y que la grande envuelva a la más pequeña siendo, además, la de mayor tamaño probablemente encriptada de forma consciente.

El uso mágico de este texto no se podría afirmar de forma rotunda, pero tampoco negar taxativamente según la opinión de Bernabé[27]. Aunque también advierte que lo mismo podría decirse del resto de laminillas ya que se podría pensar que quienes portaban tales documentos a su tumba guardaban la creencia de que tales textos les protegerían mágicamente. Las letras sin sentido no son abracadabras de tipo mágico sino sólo una forma de ocultar un mensaje para que sea sólo cognoscible por aquellos que "saben leer".

Dada esta explicación creemos que sería interesante saber si esta forma de esconder a los profanos el contenido de expresiones o palabras relacionadas con un ritual era conocido en el mundo mediterráneo en los siglos en los que se data dicha laminilla. Conocemos gran cantidad de textos, sobre todo *defixiones*, en que ciertos nombres eran camuflados o encriptados. Entre las maldiciones de Selinunte existe una tablilla de Camarina del s. V a.C. escrita en "falso *boustrophedon*" en la cual las líneas donde se hallan los nombres de los malditos aparecen dadas la vuelta[28]. La inversión de las letras se ha explicado a través de la creencia de los antiguos en una reacción mágico-simpática de tal alteración, dado que sólo la mitad de la línea está dada la vuelta, mientras que la otra mitad está correctamente escrita.

Otro fenómeno a destacar en relación con el ocultamiento del texto para fines mágicos es el de la "inversión" de la escritura, documentada en Selinunte en el s. V a.C. y en Lilibeo en la época tardo-helenística[29]. En algunas *defixiones* de estas zonas los nombres de las víctimas son desfigurados de diversos modos, sea colocando las letras que lo componen al revés o sus sílabas de atrás hacia adelante. Hasta aquí, obviamente, no podemos señalar una semejanza con el texto de la laminilla de Turios, ya que no parece que las letras que quedan sueltas puedan leerse a partir de los mecanismos de

---

[26] Zuntz (1971:353).

[27] Bernabé (2002:71).

[28] Sobre estos textos vid. Curbera (1999).

[29] Vid. entre otras *defixiones* que hacen uso de mecanismos de encriptación como el falso *boustrophedon* o la inversión silábica SGD 104 = Curbera (1999:27) (½ s. V a.C. Selinunte) en la que los nombres están escritos de izquierda a derecha pero las letras son *dextrorsum*; SGD 105 = Curbera (1999:28) (s. V a.C. Selinunte) *defixio* contra ocho personas en la que los nombres están escritos en dirección *sinistrorsum* excepto, quizás la primera sílaba e.j. νοθπι = Πίθον.

encriptación conocidos como el *falso boustrophedon* o la inversión silábica. Pero hay otros muchos textos en que existen letras aparentemente sin sentido y que carecen de significado aun aplicando las fórmulas de lectura de textos cifrados conocidos, textos en plomo que no han podido ser leídos. Obviamente la laminilla de oro que estudiamos nada tiene que ver con estos textos de maldición encontrados en tumbas sicilianas, de la Magna Grecia o de la misma Atenas ya que ni su material ni la intención de aquél que hizo uso de ellas parecen ser semejantes. Pero nos interesa señalar el hecho de que la encriptación de textos es una práctica común en documentos calificados como mágicos de los s. V-IV a.C., hallados en zonas cercanas geográficamente a Turios y cuyo conocimiento pudo haber influido en la elaboración de la laminilla grande que estamos estudiando. Aunque la intención difiera porque unas láminas encriptan nombres de personas a las que se pretende hacer un mal y la laminilla de Turios esconde entre letras sin sentido nombres divinos y frases rituales, el propósito puede resultar parecido: ocultar a los ojos profanos ciertos nombres que no deben ver. Por otra parte, es de señalar la similitud que el texto de la laminilla de Turios guarda con ciertos abracadabras de los papiros griegos mágicos en los que vemos que se ocultan los más variados dioses entre letras sin sentido aparente. La tardía fecha de los papiros griegos mágicos nos impide hablar de una relación directa con el texto de la laminilla de oro que estamos comentado, pero, como suele acordarse, los papiros reflejan acciones rituales anteriores a la fecha en que estos textos fueron fijados, y podría entenderse, como precedente remoto, una posible conexión de estos abracadabras en los que se insertan nombres divinos con textos como el que nos ofrece la laminilla de Turios.

Por último, es una característica muy importante para la comprensión de esta pieza como objeto de probable uso mágico el modo en que se dispuso en el enterramiento, ya que fue utilizada como envoltorio de otra laminilla, ésta sí legible completamente, cuya función pudo ser, probablemente, ocultarla y protegerla. Así pues, el valor protector de esta pieza no sólo se observa en el modo en que fue oculto su contenido por medio de un sistema de cifrado, sino también porque custodia físicamente un texto legible a los ojos de quien no se consideraba digno de su lectura.

Siguiendo con las laminillas órficas que, por unas u otras razones, no siguen los cánones más formales, pasamos a referirnos a aquéllas en las que encontramos una invocación a Perséfone en dativo: la laminilla de Pela, la frase "di a Perséfone" de las laminillas acorazondas de Pelina, y otras laminillas cretenses[30]. Estos dativos parecen ser dativos epistolares, es decir, una forma de decir "a la atención de Perséfone". El texto de la laminilla de Pela es como sigue:

---

[30] Se ha conservado una laminilla de oro de Milopótamos (Creta), fechada en el II a.C. en que aparece escrito "a Plutón y Perséfone saluda" (*OF* 495), otra en la que se halla escrito "A Plutón y Perséfone" (*OF* 496 k) encontrada en Aegiis (Vergina) y fechada en época helenística que debe ser entendida de la misma forma y otra, ésta del s. I d.C. hallada "*prope Rhethymnon, in loco qui Sfakaki vocatur, in Romano coementerio*" en la que aparece la inscripción "Filiste saluda a Perséfone" (*OF* 496 l). Creemos que es posible considerar que estos textos pueden ser interpretados como una versión abreviada de un tipo de texto más largo. Vid. Οικονομου (2002:40-41).

A Perséfone, Posidipo, mista piadoso.

Al igual que la laminilla de Pela hace llegar a la diosa Perséfone el nombre del *mista* piadoso, *i.e.* Posidipo, las laminillas "abreviadas", en las que aparece únicamente el nombre del *mista* o, simplemente este apelativo, pueden ser consideradas una forma sintetizada de este mismo tipo de comunicación con la reina subterránea[31]. Por otra parte, cabe destacar un par de lamillas breves en las que se saluda a la diosa infernal y a su consorte con el infinitivo χαίρειν[32].

Ahora bien, conocemos la existencia de otros documentos, *defixiones*, a partir de los cuales podemos suponer la existencia de un tipo similar de comunicación con los dioses del Más Allá: la carta al Inframundo[33]. Sabemos que en la Antigüedad la comunicación con los seres divinos se realizaba por medio de los sacrificios o de las plegarias así como, en el mundo de la magia agresiva, por medio de la amenaza a los dioses y la petición, de carácter obligatorio, de ayuda a los démones de muertos o divinidades infernales. Dicha comunicación, en ocasiones, la encontramos en forma de una epístola enviada por el *defigens* a los dioses del mundo subterráneo a los que se pide la mala fortuna y en ocasiones, incluso, la muerte de una tercera persona[34].

Jaime Curbera[35] señala la importancia de tal tipo de maldición y propone una explicación a la tendencia de realizar las *defixiones* en forma de carta a los dioses del Más Allá. Este estudioso considera que el tipo de magia agresiva de comunicación con los dioses subterráneos se generalizó en tiempos tardíos, dado que ninguno de los textos parece anterior a época helenística[36]. Sin embargo conocemos ejemplos del Ática fechados en el s. V y IV a.C., lo que pone de manifiesto que la utilización de tal forma ritual de dirigirse a los dioses era conocida en el mundo griego en época clásica. Asimismo, debemos incluir dentro de esta nueva visión de la comunicación del hombre con los dioses subterráneos las plegarias en forma de oración a estas divinidades para ganar juicios, encontrar objetos perdidos o para que los dioses castiguen a quien robó las pertenencias del *defigens*. Tales modelos de execración no entran dentro de los cánones habituales que rigen la catalogación de un documento como mágico o religioso ya que, en las *defixiones* de formato carta, no aparecen verbos coercitivos y en los plomos en los que se hallan escritas plegarias a los dioses del mundo subterráneo, se implora a la divinidad de la misma forma que en las peticiones a las divinidades celestes y que sin lugar a dudas suelen catalogarse de manifestaciones de tipo religioso[37].

---

[31] E.j. Dexialo, mista; Filón mista; mista; Filemena... (*OF* 496).

[32] E.j. Filista saluda a Perséfone; A Perséfone y Plutón (*OF* 496).

[33] Sobre este tipo de *defixiones* y peticiones a los dioses vid. Jordan (1980:226, 6), López Jimeno (1991) y Faraone (1991:4) y Depew (1997:237-247).

[34] Según la opinión de Faraone (1991:3) en las *defixiones* griegas no se persigue la muerte del injuriado sino sólo su incapacidad de actuación, su "encadenamiento".

[35] Curbera (1999:168).

[36] Este autor señala que en Sicilia tales *defixiones* aparecen únicamente en época tardo-helenística (p. 168).

[37] Este tipo de *defixio* ha sido muy bien estudiada por Faraone (1991:3-32).

Conservamos algunos ejemplos de *defixiones* de este tipo. De entre las más antiguas destacamos una del Ática, probablemente de principios del s. IV a.C., que fue plegada a la manera de una carta. En la parte plegada que quedaba al descubierto aparece el nombre de los dioses a los que se dirige el *defigens* y en el otro se halla escrito el texto de la maldición. En este caso los nombres de las divinidades no aparecen en dativo sino en nominativo[38]:

> Cara A (Defixio).
>
> Quede atado Ferenico a Hermes Subterráneo y a Hécate Subterránea.
>
> A Galena, la que complace a Ferenico, ato a Hermes Subterráneo y a Hécate Subterránea ato (con un conjuro). Y así como este plomo no tiene valor y está frío, así aquél y sus propiedades pierdan también su valor y queden frías...
>
> Cara B (Destinatarios).
>
> *Hermes Subterráneo y Hécate Subterránea.*

Otra *defixio* interesante hallada ésta en la zona del Pireo y fechada en el 323/322 a.C. nos informa sin lugar a dudas acerca del carácter meramente epistolar de este tipo de maldiciones[39]. Dice así:

> Envío esta carta a Hermes y a Perséfone. Que jamás los hombres la descubran. Que éste, Justicia, cumpla su pena hasta el final...

Los nombres de las divinidades aparecen en dativo en función de complemento indirecto lo que, posiblemente, tenga relación o sea el precedente de los dativos aislados de nombres propios de divinidades de otros documentos rituales de características similares. Vemos también en esta maldición una alusión a la posible pérdida de eficacia de la maldición si es descubierta por alguien, lo que sugeríamos en nuestro estudio sobre la encriptación de los documentos de carácter ritual que deben ser conocidos sólo por aquellas personas que hacen uso de ellos[40].

Con estos ejemplos queremos centrar la atención en la utilización del formato carta para establecer una comunicación con los dioses. En el caso de las *defixiones*, obviamente, la intención del autor de la "carta" es muy diferente a la intención del autor o portador de la laminilla de oro de Pela en la que, en su metal dirigido a la diosa, se revela la condición privilegiada de *mista* por la que considera que debe ser atendido por la diosa Perséfone que le concederá su ansiada buena vida en el Hades. Pero, aún siendo diferentes los sentimientos de los autores de tales textos en metal, debemos observar que el mecanismo de comunicación con la divinidad puede ser el

---

[38] DTA 107, finales del s. V a.C. principios del IV a.C. Enrollada en forma de carta. SEG 37, 221, Gager (1992:40), Faraone (1989).

[39] DTA 103, SEG 37, 220, Gager (1992:38).

[40] Comprendemos que el deseo de que no se descubra la *defixio* debe responder a tal temor por parte del *defigens* y no a una posible condena legal dado que su nombre no aparece en el plomo.

mismo y que, posiblemente, se deba a una influencia, sea de las *defixiones* en estos documentos religiosos o viceversa.

Para concluir, y como resumen de nuestro estudio, queremos llamar la atención acerca de la dificultad de encuadrar ciertos documentos áureos hallados en enterramientos, como éstos de los que hemos estado hablando, entre los difusos márgenes que intentamos establecer para separar lo perteneciente a la religión de lo que se considera magia. Asimismo comprobamos que las diferencias entre estos documentos y aquellos que con mayor acuerdo se conocen como piezas mágicas son prácticamente nulas. Como muestra evidente de la facilidad con que estos documentos pueden confundirse cabe hacer referencia una laminilla de oro de proveniencia desconocida y conservada en el museo de Manisa, que se consideró, en principio, que debía engrosar el número de laminillas órficas, ya que parecía hacer referencia a "los guardianes", personajes del panorama funerario órfico, pero que, recientemente, se ha demostrado que no es más que uno de estos amuletos en oro para ciertos problema de salud o para pedir la victoria sobre cualquier adversidad.

Tal equívoco nos debe hacer reflexionar acerca de la semejanza de los documentos que se clasifican ya como religiosos ya como mágicos. Creemos que es de gran importancia para el estudio de cualquier forma de expresión religiosa la comparación de ésta con todas las manifestaciones rituales (religiosas y mágicas) que hayan sido halladas en sus proximidades geográficas y cronológicas para comprender el modo en que el hombre se comunicaba con sus dioses. Tales comparaciones pueden conducirnos a interesantes conclusiones que nos permitan determinar que, en ocasiones, los documentos que son clasificados como religiosos y los documentos mágicos no son tan diferentes entre sí y que es, precisamente en sus pequeñas diferencias, en las que podemos encontrar la clave para explicar en qué medida tales disciplinas eran diferenciadas por los antiguos.

SIGLAS

DTA = Wünsch, R. (1897), *Defixionum Tabellae*. Berlín.

OF = Bernabé, A. (2004 y 2005), *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta,* Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Monachii et Lipsiae, (fasc. I, 2004, fasc. II, 2005).

SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum.

SGD = Jordan, D. (1985), A Survey Greek *Defixiones* not Included in Special Corpora, *GRBS* 26, 2, pp. 151-197.

BIBLIOGRAFÍA

BERNABÉ, A. (2000): "Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli Ὀρφικά" en Tortorelli Ghidini, M.; Storchi Marino, A. y Visconti, A. (eds.), pp. 43-80.

— (2002): "El fr. Órfico 47 Kern: ¿texto mágico o "sopa de letras"? en Peláez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta.* I Congreso Nacional Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Actas del I Congreso Nacional. Córdoba 1998, Córdoba.

— y JIMÉNEZ San Cristóbal, A. I. (2001): *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.

— (en prensa): "Are the Orphic golden leaves Orphic?" en Edmonds III R. G. (ed.) aún sin título definitivo.

BOTTINI, A. (1992): *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano.

BURKERT, W. (1975): "Le laminette auree: da Orfeo a Lampone", en *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli, pp. 81-104.

CALAME, C. (1995): "Invocations et commentaires 'orphiques': transpositions funéraires de discours religieux", en Geny, E. y Mactoux, M. M. (eds.), *Discours religieux dans l'Antiquité*, Besançon-Paris, pp. 11-30.

COLE, S. G. (1980): "New Evidence for the Mysteries of Dionysos", *GRBS* 21, pp. 223-238.

— (2003): "Landscapes of Dionysos and Elysian fields", en Cosmopoulos, M. B. (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London, pp. 193-217.

CURBERA, J. (1999): "Defixiones" en Gulletta, M. I. (a cura di), *Sicilia Epigraphica*. Atti del convegno di studi, Erice 15-18 Ottobre 1998, ASNP, s. IV, Quaderni, pp. 161-185.

DEPEW, M. (1997): "Reading Greek Prayers", *CA* 16, 2, pp. 229-261.

DIELS, H. (1902): "Ein orphischer Demeterhymnus", *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebzigstigen Geburtstag*, Wien 1-15.

EDMONDS, R. (2004): *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets,* Cambridge.

FARAONE, Ch. A. (1989): "An Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. Wasps 946-48)", *TAPA* 119, pp. 155-160.

— (1991): "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en Faraone-Obbink (eds.), *Magiká Hierá. Ancient Greek Magic & Religion,* New York-Oxford, pp. 3-32.

FERNÁNDEZ, J. H. y PADRÓ, J. (1986): *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza,* Eivissa.

GAGER, J. G. (1992): *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford.

GARBINI, G. (1994): "Iscrizioni funerarie ed escatologia", *La religione dei fenici in Occidente*, Roma, pp. 83-119.

GIANGRANDE, G. (1995): "Las dos fuentes en las laminillas órficas", *Minerva* 9, pp. 53-56.

GUZZO AMADASI, Mª G. (1967): "Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente", *Studi semitici* 28, Roma.

Herrero, M. (en prensa): "Orfismo en Roma", en Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Nuevas perspectivas sobre el orfismo. Un reencuentro*, Madrid.

Jordan, D. R. (1980): "Two Inscribed Lead Tablets from a Well in the Athenian Kerameikos", *AM* 95, pp. 225-239.

Kingsley, P. (1995): *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford.

Kotansky, R. (1991): "Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets", en Faraone, Ch. A. y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and Religion*. New York - Oxford, pp. 107-137.

— (1994): *Greek magical amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae* I, Köln.

López Jimeno, Mª A. (1991): *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam.

López Pardo, F. (2004): "Humanos en la mesa de los dioses: la escatológica fenicia y los frisos de Pozo Moro", *El mundo funerario. Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios*, Alicante, pp. 495-538.

Marín Ceballos, Mª C. (1998): "Presupuestos teóricos para un estudio histórico-religioso de las iconografías egipcias y egiptizantes en el mundo fenicio-púnico", en Cunchillos, J. L.; Galán, J. M.; Zamora, J. A. y Villanueva de Azcona, S. (eds.), *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*, Sapanu. Publicaciones en Internet II [http://www.labherm.filol.csic.es].

Merkelbach, R. (1999): "Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch", *ZPE* 128, pp. 1-13.

Mouterde, P. R. (1930) ; *Le glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, Lyban.

Ogden, D. (2002): *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford.

Οικονομου, Σ. (2002): *Ελάσματα και προσωπεία*. En Stampolides N. Xr.; Faraklas, N. y Themeles, P. (eds.), Πανεπιστήμιο Κρήτης φιλοσοφική σχολή τμήμα ιστορίας αρχαιολογίας μεταπτυχιακό πρόγραμμα: "Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος", θέμα:: Χρυσά και άργυρα επιστόμια, Ρέθυμνο/Retimno.

Pugliese Carratelli, G. (1993): *Le lamine d' oro 'orfiche'*, Milano.

— (2001): *Le lamine d' oro orfice. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano.

Quillard, B. (1973): "Les étuis porte-amulettes Carthaginois", *Karthago. Revue d'Archéologie Africaine* 16, pp. 5-37.

Riedweg, Ch. (1996): "Poesis Orphica et Bacchicus ritus: observationes quaedam ad lamellas aureas spectantes", *VoxLat* 32, pp. 475-489.

— (1998): "Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Komunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen", en Graf, F. (ed.) *Ansichten griechischer Rituale*. *Geburtstag-Symposium für W. Burkert* Stuttgart-Leipzig, pp. 359-398.

— (2002): "Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un "Discours sacré" dans les lamelles d'or", *RHR* 219, pp. 459-481.

Ruiz Cabrero, L. A. (2002): "El estuche con banda mágica de Moraleda de Zafayona (Granada): una nueva inscripción fenicia", *Rivista di Studi Punici*.

SCALERA MCCLINTOCK, G. (1991): "Non fermarsi alla prima fonte. Simboli della salvezza nelle lamine auree", *Filosofia e Teologia* 5, pp. 396-408.

TORTORELLI GHIDINI, M. (1995a): "Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pelinna", *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, pp. 79-85.

— (1995b): "Lettere d'oro per l'Ade, Caronte. Un obolo per l'aldilà", *PP* 50, pp. 468-482.

VERCOUTTER, J. (1945): *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, Paris.

ZUNTZ, G. (1971): *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.

Magic and Mithraism in the "Mithras Liturgy"

Marvin MEYER

Chapman University, California
meyer@chapman.edu

"Be gracious to me, O Providence (*pronoia*) and Psyche (*psychē*, "soul"),..." With these words the most widely discussed and frequently cited section of the *Papyri Graecae Magicae* opens: the "Mithras Liturgy."[1] Initially the "Mithras Liturgy" received its name and much of its fame from the provocative volume of Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*. Now another provocative edition of the "Mithras Liturgy" has been published by Hans Dieter Betz, *The "Mithras Liturgy"*.[2] And the discussion and debate over the text goes on.

The purpose of the present paper is to explore the "Mithras Liturgy" as a text that illustrates both magical and Mithraic features. The "Mithras Liturgy" occupies lines 475-834 of the Great Magical Papyrus of Paris (Bibliothèque Nationale, Supplément grec 574),[3] and as such it assumes a clear and prominent place as a magical text or a text of ritual power within a Greco-Egyptian codex that offers a rich collection of such texts of *mageia*. In the "Mithras Liturgy," the magical focus of the text can also be affirmed by its general characteristics, and within the text the ritual is designated as being designed to produce "immortalization" (*apathanatismos*, 741, 747, 771; cf. *apathanatizesthai*, 647-48) and "presentation (*systasis*) before the great god" (778). Both of these designations are to be found in the "instruction for the ritual" (750) that is appended to the ritual *per se*. This heading of part of the instructions for the use of the mystery describes what precedes as "ritual" (*praxis*). Elsewhere in the text portions of the liturgy are said to be "prayers" (*logoi*), and the prayers themselves

---

[1] On the "Mithras Liturgy," cf. Roger Beck (1988); Hans Dieter Betz (2003); Albrecht Dieterich (1903); Reinhold Merkelbach and Maria Totti (1990-96), particularly Band 3, *Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung; Die Pschai-Aion-Liturgie)*; Bruce M. Metzger (1924-1973), with a Supplement, in Hildegard Temporini and Wolfgang Haase (1984); Marvin Meyer (1999); (1976); (2006:179-92); (1992:48-54); David Ulansey (1989). The translations of passages in the "Mithras Liturgy" included in this paper are my own.

[2] Cf. the review by John Gee (2005). The overall perspective of the reviewer is obvious from an early quotation from the review: "The volume is elegant; the typesetting is all that one has come to expect from the publisher. The photographs are reasonably clear, although those in my edition are already yellowing; the index is magnificent. The commentary is erudite, learned, and deeply steeped in Hellenic philosophy. One could shower the book with bouquets were it not for one major problem: the text is simply not Mithraic." I attempt to demonstrate in this paper that Gee is quite mistaken in his final damning comment.

[3] Betz argues that line 820, *kai to hypomnēma echei*, which I translate "And it has this text" (a statement followed by spells mainly with lines from Homer's *Iliad*), should be understood as the conclusion of the "Mithras Liturgy" and translated as follows: "[With this] the memorandum has [finally] reached its completion."

may be numbered ("the first prayer," 741-42; "the second prayer," 577; "the third prayer," 587), and, in specific instances, a prayer may be referred to as an "invocation" (*klēsis*, 486) or "Silence! Silence!—the prayer" (573, 623 [only one instance of "Silence"]). These descriptive features lead Betz to label the "Mithras Liturgy" as a "Ritual to obtain an ascension and consultation with the god Mithras."[4]

Other more specific aspects of the "Mithras Liturgy" also highlight the fact that the text is permeated with features of magic and ritual power. Among these magical features in the "Mithras Liturgy" we may enumerate descriptions of breathing techniques, recipes, rituals, amulets, and words of ritual power (*voces magicae*). The words of power may be onomatopoetic (PPP [488], making a popping sound, perhaps like thunder, and SSS [488], making a hissing sound), symbolic (AEĒIOYŌ [487, etc.], reciting or chanting the seven Greek vowels in a series), or glossolalic (speaking in tongues, with the sounds of vowels or other combinations of letters, in ecstasy). Some names and words of power in the "Mithras Liturgy" derive from languages that can be identified, for instance Greek (PROPROPHEGGĒ [562, 603, 715], perhaps "primal brightener," and PSYCHŌ[N] DEMOU PROCHŌ PRŌA [535-36][5]), Egyptian (ARARMACHĒS [672], "Horus of the horizon," and PHRĒ [717], "Re," the sun god[6]), and Hebrew or another Semitic language (SEMESILAM [591], "eternal sun," and IAŌ [593], a version of the tetragrammaton, the ineffable name of the Jewish god). Sometimes the letters of the words may be manipulated for the sake of power (PSINŌTHER NŌPSITHER THERNŌPSI [828-29], permutations of the phrase "the son of god" in Egyptian, and IAŌ ŌAI AIŌ [593, 598], permutations of the ineffable name of god). It is even possible that the last four letters of the name of power PEPPER PREPEMPIPI (595) attempt to reproduce, visually, the four letters of the tetragrammaton in Hebrew.[7]

Along with the magical features of the "Mithras Liturgy," the text also includes clear Mithraic features, though the extent to which the "Mithras Liturgy" is Mithraic has been debated among scholars. To a considerable extent this debate is shaped by issues of taxonomy: Just what is Mithraism? What religious expressions do we include within the classification of Mithraism? Can Mithraism come to legitimate expression within the context of other religious interests—say, those of magic and ritual power in Egypt, as in the "Mithras Liturgy"?

Here I propose that there are authentic Mithraic elements in the "Mithras Liturgy," and that the Mithraism of the "Mithras Liturgy" expresses its Mithraic character in the world of Greco-Egyptian ritual power represented by the *Papyri Graecae Magicae*. Accordingly, I offer seven examples of Mithraic elements in the "Mithras Liturgy," and while all seven contribute to the argument, the final example provides the *pièce de résistance*.

---

[4] Betz (2003:28).

[5] In this context, perhaps we may restore MACHARPH[Ō]N in line 536 on the basis of the previous line.

[6] In the light of the use of PHRĒ, perhaps we may restore PHR[Ē] in line 488.

[7] Cf. Meyer (2006:182).

First, the "Mithras Liturgy" opens, as we noted above, with a reference to Providence and Psyche; the complete statement reads as follows:

> Be gracious to me, O Providence and Psyche, as I write these mysteries handed down, but <not> for profit. I request immortality for an only child, for an initiate of this our power. Moreover, O daughter, you must take the juices of herbs and spices, which will <be made known> to you at the end of my holy treatise. The great god Helios Mithras ordered this to be revealed to me by his archangel, so that I alone may ascend to heaven as an eagle and behold the universe (475-85).

Within this opening statement mention is made of terms well known from the mystery religions, including Mithraism: "mysteries" (*mystēria*, 476) and "initiate" (*mystēs*, 477). Here in the opening, particular attention is directed to "the great god Helios Mithras" (*ho megas th(eo)s Hēlios Mithras*, 482). To be sure, Mithras and Helios (or Sol) may be invoked in a variety of traditions during late antiquity, including Mithraic traditions, and in a similar way the two names and the two figures may be brought together in syncretistic fashion, as *Deus Sol Invictus Mithras* or some other entity (e.g., "Zeus Helios Mithras Sarapis," *Papyri Graecae Magicae* V, 4). In this connection we may also think of the Neoplatonic utterances of Julian as presented in his *Hymn to King Helios* (*Eis ton basilea Hēlion*—Oration IV), with Helios Mithras situated between the transcendent world above and the visible world below.[8] Mithras and Helios are the two leading personages in the mythology and iconography of Mithraism, where they are commonly distinguished. Such is also the case later in the "Mithras Liturgy," where Helios and Mithras are invoked in separate prayers and as separate beings in the ritual.

Second, within the opening of the "Mithras Liturgy," the person reciting the text asks to be lifted up for a vision and revelation. The initiate asks this, it is said, "so that I alone may ascend to heaven as an eagle and behold the universe" (484-85). The Greek word translated "eagle" is copied as *aiētēs* in the manuscript, and this spelling has at times been emended to read *ai<t>ētēs*, "inquirer," after the editor Karl Preisendanz.[9] (I myself have followed the emendation of Preisendanz in earlier translations of the "Mithras Liturgy."[10]) However, *aiētos* is the Doric form of *aetos* or *aietos*, the Greek word for "eagle," and according to Betz, David Martinez in fact favors the reading *aietēs* in the papyrus.[11] The eagle, besides being a symbol of Zeus and Helios, is also attested in Mithraic sources. For example, the relief work on the side of a Mithraic stele from Heddernheim shows Cautes the torchbearer (symbol of the spring equinox) and, below him, an eagle, with wings outstretched, perched on a cosmic sphere with seven stars and grasping a thunderbolt in its

---

[8] Cf. Betz (2003:98-99).

[9] Karl Preisendanz (1941).

[10] Meyer (1999:213); Meyer (1976:3).

[11] Betz (2003:100).

claws.[12] And Porphyry, in his work *De abstinentia* 4.16, refers to Mithraic initiates who were called eagles and falcons (and women, he says a bit later, who could be called hyenas).[13] Further, the image of the eagle is well suited for a text, like the "Mithras Liturgy," that presents an initiate experiencing an ecstatic trip and envisioning the profound things of the cosmos.

Third, the ritual section that dominates the "Mithras Liturgy" seems to be structured around seven stages for the ascent of the soul. The soul of the initiate encounters the following: 1) the four elements (485-537); 2) the lower powers of the air (537-85); 3) Aion and his powers (585-628); 4) Helios (628-57); 5) the seven fates (657-72); 6) the seven pole lords (673-92); and 7) Mithras (692-724). The use of numbered prayers in the text may accentuate the likelihood of stages—seven stages—in the "Mithras Liturgy." If such seems to be the structure of the ritual, the sevenfold ascent of the soul in the "Mithras Liturgy" may recall the use of the number seven within Mithraism in general, in particular the affirmation of progressive stages of initiation into the mysteries of Mithras. Ordinarily seven initiatory stages are indicated: Raven (*Corax*), Bridegroom (*Nymphus*; or Occult, *Cryphius*), Soldier (*Miles*), Lion (*Leo*), Persian (*Perses*), Courier of the Sun (*Heliodromus*), and Father (*Pater*). At Ostia, several Mithraea display archeological evidence of seven stages of liturgical use, such as the Mithraeum of Felicissimus, the floor of which has seven stations decorated with a variety of symbols appropriate for the individual stations. Another Mithraeum at Ostia has areas marked out with seven arcs, a third has a floor mosaic with seven gates. Additionally, according to Celsus, a Mithraic initiate climbed a ladder (or ascended) through seven heavenly gates associated with seven planets and seven metals and, indirectly, seven days of the week, culminating with the day of the Sun (Origen, *Contra Celsum* 6.22).

Fourth, the place in the "Mithras Liturgy" for the elements and the winds is also paralleled in other Mithraic texts and monuments.[14] According to the "Mithras Liturgy," the initiate is to pass through the four elements (spirit, fire, water, and earthy substance—the first stage) in the process of being transformed and "born again" (*metagen<n>ēthō*, 508-09):

> First origin of my origin, AEĒIOYŌ,
> first beginning of my beginning, PPP SSS PHR[.],
> spirit of spirit, first of the spirit in me, MMM,
> fire given by god to my mixture of the mixtures in me,
> first of the fire in me, ĒU ĒIA EĒ,
> water of water, first of the water in me, ŌŌŌ AAA EEE,
> earthy substance, first of the earthy substance in me, YĒ YŌĒ,

---

[12] For an excellent reproduction of this stele, see Reinhold Merkelbach (1984:346).

[13] On the eagle within Mithraism, cf. also Leroy A. Campbell (1968).

[14] Betz (2003:101-30) stresses that in its treatment of the elements the "Mithras Liturgy" shows Stoic and Hermetic influences.

the complete body of me, NN child of mother NN,
formed by a noble arm and an incorruptible right hand
in a world without light and radiant,
soulless and soulful, YĒI, AUI EUŌIE.

If it be your will, METERTA PHŌTH—
METHARTHA PHĒRIĒ, elsewhere—
IEREZATH,
give me over to immortal birth
and then to my underlying nature,
so that, after the present need which is pressing me sorely,
I may gaze upon the immortal beginning with the immortal spirit,
ANCHREPHRENESOUPHIRIGCH,
with the immortal water,
ERONOUI PARAKOUNĒTH,
with the most steadfast air,
EIOAĒ PSENABŌTH,
that I may be born again in thought,
KRAOCHRAX R OIM ENARCHOMAI,
and the sacred spirit may breathe in me,
NECHTHEN APOTOU NECHTHIN ARPI ĒTH,
that I may wonder at the sacred fire,
KYPHE,
that I may gaze upon the unfathomable, awesome water of the dawn,
NYŌ THESŌ ECHŌ OUCHIECHŌA,
and the vivifying and encircling ether may hear me,
ARNOMĒTHPH (487-515).

A little later in the ritual, in the description of the lower powers of the air (the second stage), the initiate meets powers on high—but not too high—including the winds. The text is difficult to translate, but it seems to mean something very much like this:

> The course of the visible gods will appear through the disk of god, my father, and in similar fashion the so-called pipe, the origin of the ministering wind. For you will see it hanging from the sun's disk like a pipe. You will see the outflow of this object toward the regions westward, boundless as an east wind, if it is assigned to the regions of the east, and the other (the west wind), similarly, toward its own regions (547-55).

In other Mithraic texts and traditions, as we have seen, Celsus can indicate the importance of metallic elements within Mithraism, and if the Mithraic inscriptions of Santa Prisca can mention one that "is piously reborn (*renatum*) and created (*creatum*) by sweet things," Porphyry can discuss "cosmic elements and regions" within

Mithraism (*De antro nympharum* 6-7).[15] The four winds are also frequently depicted in the artwork of Mithraism, and in the bas relief of the Mithraeum from Heddernheim, the stone (equipped with a pivot and socket so that it could be rotated) shows the four winds in the four corners of the artistic relief.

Fifth, fire-breathing Aion is invoked in the third stage of ascent in the "Mithras Liturgy." Aion is addressed by many different names and epithets in the "Mithras Liturgy," including Semesilam, apparently from the Hebrew or other Semitic expression "eternal sun," and many of the names that are listed in the prayer are creative expressions and *hapax legomena*. The reference to "the fourfold root" (reading *d-*[*tetra-*]*rizōmatos* for *d-lizōmatos* [589-90]), though tentative, may indicate the four elements.[16] The name Aion stands out in the list:

> Give ear to me,
> hearken to me, NN child of mother NN,
> O lord, you who have bound together with your breath
> the fiery bars of the fourfold root,
> O fire-walker, PENTITEROUNI,
> light-maker—
> others: encloser—
> SEMESILAM,
> fire-breather, PSYRINPHEU,
> fire-feeler, IAŌ,
> light-breather, ŌAI,
> fire-pleaser, ELOURE,
> beautiful light, AZAI,
> Aion, ACHBA,
> light-master, PEPPER PREPEMPIPI,
> fire-body, PHNOUĒNIOCH,
> light-giver,
> fire-sower, AREI EIKITA,
> fire-driver, GALLABALBA,
> light-forcer, AIŌ,
> fire-whirler, PYRICHIBOOSĒIA,
> light-mover, SANCHERŌB,
> thunder-shaker, IĒ ŌĒ IŌĒIŌ,
> glory-light, BEEGENĒTE,
> light-increaser, SOUSINEPHI,

---

[15] Meyer (1999:210-11). Cf. also Campbell (1968), on the elements.

[16] Or conceivably the reference could indicate the four pillars supporting heaven, according to Egyptian lore (traditionally the arms and legs of the sky goddess Nut). Cf. the description of the seven fates of heaven later in the "Mithras Liturgy": "most holy guardians of the four pillars" (668-69); further discussion in Betz (2003:156-58).

fire-light-keeper,
SOYSINEPHI ARENBARAZEI MARMARENTEU,
star-tamer:
open for me,
PROPROPHEGGĒ EMETHEIRE
MORIOMOTYRĒPHILBA (587-604).

Following the invocation of the names and epithets of Aion, along with the words of ritual power, the liturgy continues with glossolalia constructed from arrangements of the seven Greek vowels. All these are to be uttered by the initiate, the text directs, "with fire and spirit" (617-18). Aion is a god of time in the world of Greco-Roman antiquity, and within Mithraic traditions Aion seems to play a role in what David Ulansey calls "a fluid Mithraic-Orphic-Aionic syncretism."[17] Ulansey reflects upon the leontocephalic figure who is present in Mithraic art, who bears keys and breathes fire in a manner similar to that of Aion in the "Mithras Liturgy," and he offers his interpretation of Aion and other divine manifestations within the context of his theory of Mithraic origins (which we shall explore below):

> The Mithraic lion-headed god and Mithras himself are in this complex of symbols inextricably linked to the concept of cosmic time by being associated with both the Orphic time divinity Chronos (and his offspring Phanes) and the figure of Aion the time god. But this, of course, is just what we should expect on the basis of my theory. Mithras is precisely the ruler of time, by virtue of his ability to shift the world ages from one aeon to the next by changing the cosmic spheres, and it is therefore completely predictable that we would find gravitating toward Mithras the various symbols for cosmic time available in the Hellenistic world.[18]

Sixth, the fourth stage of ascent within the "Mithras Liturgy" involves breathing in from the divine and gazing into the rays of the sun, in order to meet and greet Helios and thereafter gain an audience with the highest god. Helios is portrayed as "a youthful god, beautiful in appearance, with fiery hair, in a white tunic and a scarlet cloak, and wearing a fiery crown" (635-37). The initiate making use of the ritual is enjoined to utter "the fire greeting":

Greetings, O lord,
great power, great might, king, greatest of gods,
Helios, lord of heaven and earth, god of gods.

---

[17] Ulansey (1989:122).

[18] Ulansey (1989:122-24). Here we may also recall that Reinhold Merkelbach refers to the "Mithras Liturgy" as the "Pschai-Aion-Liturgie" (Reinhold Merkelbach and Maria Totti 1990-96). Franz Cumont, whose scholarly work on Mithraism dominated the field for many years, assumed that the lion-headed god of Mithraism was a representation of Zurvan, the god of infinite time in Iranian thought.

Mighty is your breath,
mighty is your strength, O lord (639-42).

Within Mithraism, as already noted, Helios plays a prominent role, and in Mithraic artwork Mithras and Helios—or Sol—are frequently related to each other in a variety of ways. In Mithraic art Helios is often depicted as crowned, with the sun's rays emanating from him, and Mithras and Helios banquet together, ride in a chariot together—and they are pictured in an investiture scene (reminiscent of the "Mithras Liturgy") in which Mithras holds in his hand what may be interpreted as the shoulder of a bull.[19]

Seventh, in the culmination of the ritual in the "Mithras Liturgy," experienced as the seventh stage of ecstatic ascent, the initiate has a vision of Mithras himself. The exalted appearance of Mithras is described in a way familiar from depictions of Mithras within much of Mithraic iconography, and not only is he said to be wearing "trousers" (*anaxyrides*), but he is also holding something significant in his hand:

> look in the air and you will see lightning bolts going down, lights flashing, the earth shaking, and a god descending, a god immensely great, with a bright appearance, youthful, golden-haired, wearing a white tunic, a golden crown, and trousers, and holding in his right hand a golden shoulder of a young bull. This is the Bear that moves heaven and turns it around, moving upward and downward in accordance with the hour. Then you will see lightning bolts leaping from his eyes and stars from his body (693-704).

The initiate is instructed to bellow (like a bull?), long and hard, kiss the amulets, and say,

MOKRIMO PHERIMO PHERERI,
life of me, NN:
Stay.
Dwell in my soul.
Do not abandon me, for one entreats you,
ENTHO PHENEN THROPIŌTH.

Gaze upon god while bellowing long, and greet him in this manner:

Greetings, O lord, master of the water.
Greetings, O founder of the earth.
Greetings, O ruler of the wind.
O bright lightener,
PROPROPHEGGĒ EMETHIRI ARTENTEPI THĒTH

---

[19] For reproductions of the Mithraic investiture scene, see Ulansey (1989:104).

MIMEŌ YENARŌ PHYRCHECHŌ PSĒRI DARIŌ
PHRĒ PHRĒLBA.

Give revelation, lord, concerning the matter of NN.
O lord, though born again, I am passing away,
though growing and having grown, I am dying,
though born from a life-generating birth, I am passing on,
released to death,
as you have founded,
as you have decreed
and have established the mystery.
I am PHEROURA MIOURI (708-24).

Through the revelation that is promised in the "Mithras Liturgy," death and rebirth are anticipated, and the initiate professes that he or she, in dying, is born again.

The astronomical identification of the bull's shoulder in the "Mithras Liturgy" may be especially important for our evaluation of the Mithraic features of the text. The bull's shoulder held by Mithras is said to represent the Bear, most likely the constellation *Ursus maior*, the Great Bear, which was called the bull's shoulder in Egypt.[20] Such a connection of Mithras with a bull's shoulder and a bullish constellation calls to mind the investiture scene in Mithraic iconography, and it also places Mithras in the company of the bull of heaven. Throughout Mithraic art the scene of Mithras killing the bull (Mithras *tauroktonos*) dominates many a Mithraeum, and while the "Mithras Liturgy" does not allude directly to a tauroctony, the image of Mithras holding the shoulder of the bull maintains a certain linkage with the most dramatic monument in Mithraic mythology and iconography.

The astronomical understanding of Mithras and the bull's shoulder in the "Mithras Liturgy" coheres well with the current astronomical paradigm of Mithraism proposed by Roger Beck, David Ulansey, and other scholars.[21] The brilliant depiction of lightning bolts coming from the eyes and stars from the body of Mithras does so as well, and this description of Mithras may also bring to mind the way in which the gaze of Mithras and his star-studded cape are shown, for instance, in the fresco from the Mithraeum at Marino, Italy.[22] In the "Mithras Liturgy," Mithras, as the highest god and the ruler of the universe, in the company of the seven fates (at the fifth stage) and the seven pole lords (at the sixth stage),[23] grabs onto the

---

[20] Cf. the discussion in Betz (2003:183-85). It is also possible, though less likely, that the bull's shoulder held by Mithras may represent the constellation *Ursus minor*, the Little Bear.

[21] Beck (1988); Ulansey (1989). On the earlier paradigm of Mithraism based upon Iranian and Zoroastrian sources, cf. Franz Cumont (1956); Cumont (1896, 1899).

[22] For a reproduction of the scene of Mithras with gaze and cape, see Ulansey (1989), the dust jacket or cover.

[23] The seven fates and the seven pole lords in the "Mithras Liturgy" are portrayed in typical Egyptian fashion: the seven fates, with the faces of asps, are dressed in linen and carry golden wands, and the seven

constellation called the bull's shoulder and cranks the vault of the sky around—so overwhelming is his cosmic power. The heavenly pole is the cosmic pivot, and the sky revolves around it, thanks to Mithras, and in the curious words of the "Mithras Liturgy," the Bear "moves heaven and turns it around (*antistrephousa*), moving upward and downward in accordance with the hour" (700-02). The Greek verb *antistrephein* means "to turn to the other side" or "to turn back"; Betz does not really know what to do with this expression, and Martinez, in Betz' book, translates the clause "this is the Bear which moves and turns the heavenly vault around in the opposite direction, with its upward and downward seasonal revolutions."[24] I would suggest a possible alternative translation, which indicates that the Bear "moves heaven and turns it back." It seems to me that the most plausible explanation for these words may build upon the theory of Ulansey, who proposes that the devotees of Mithraism were convinced that Mithras as the savior of the universe is responsible for the astronomical precession of the equinoxes, the progressive change of the earth's orientation in space caused by a wobble in the earth's rotation. Ulansey explains the origins of Mithraism in summary fashion as follows:

> a group of Stoicizing intellectuals in the Cilician capital of Tarsus interested in the traditional Stoic concerns of astrology, astral religion, and astronomical cycles learned of Hipparchus' discovery of the precession of the equinoxes. They hypothesized the existence of a new divinity responsible for this new cosmic phenomenon, a divinity capable of moving the structure of the entire cosmos and thus a divinity of immense power. In typical Stoic fashion, they then personified this new cosmic being in the form of their own native god, Perseus, the hero both of Tarsus and of the heavens (owing to his being also a constellation). The fact that a highly appropriate symbol for the precession would be the death of a bull (because the last constellation the spring equinox had been in, according to Hipparchus' discovery, was Taurus the Bull) was then combined with the fact that the constellation Perseus lay directly above Taurus, producing the image of the bull being killed by the hero directly above him. This image signified the god's tremendous power, which enabled him to end the Age of the Bull by moving the entire universe ...[25]

To be sure, we may debate the details of Ulansey's theory, but the essential point is a compelling one. It is through his might in moving the universe that Mithras, with connections to Perseus, comes to be the *kosmokrator*.

---

pole lords, with the faces of bulls, are dressed in linen loincloths and carry golden diadems. Some of the names resemble the names of decans. The seven fates, which may be compared with the seven Hathors of Egyptian lore, may be related to the Pleiades or the Great Bear (*Ursus maior*), and the seven pole lords may be related to the Little Bear (*Ursus minor*). Cf. the discussion in Betz (2003:174-80).

[24] Betz (2003:184). Betz adds, on the same page, "One possibility is that the god turns the heavenly vault contrariwise to the motion of the planets."

[25] Ulansey (1989:93).

The evidence that may be gathered from a careful examination of the "Mithras Liturgy," I conclude, suggests that this ritual text embedded in an Egyptian codex from the *Papyri Graecae Magicae* illustrates Mithraic features that may also be documented in other sources pertaining to Mithraism. It may well be the case that Mithraism, like other religions from the dynamic and syncretistic environment of Mediterranean antiquity and late antiquity, could come to expression in a variety of ways, and the "Mithras Liturgy" shows what Mithraism looked like in the Greco-Egyptian world of *mageia*, *magia*, *hik*—the world of magic and ritual power.

BIBLIOGRAPHY

BECK, Roger (1988): *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras,* Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, *Religions in the Graeco-Roman World* 109, Leiden, E. J. Brill.

BETZ, Hans Dieter (2003): *The "Mithras Liturgy": Text, Translation, and Commentary*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 18, Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck].

CAMPBELL, Leroy A. (1968): *Mithraic Iconography and Ideology,* Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, Religions in the Graeco-Roman World 11; Leiden, E. J. Brill.

CUMONT, Franz (1896, 1899): *Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra,* 2 volumes; Brussels, H. Lamertin.Dieterich, Albrecht (1903): *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig. Teubner; 2nd edition, edited by Richard Wünsch, 1910; 3rd edition, edited by Otto Weinreich, 1923; reprinted, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966; Reinhold Merkelbach and Maria Totti, eds., *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* (4 volumes; Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 17.1-4; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-96, particularly Band 3, *Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung; Die Pschai-Aion-Liturgie)*;

— (1956): *The Mysteries of Mithra,* New York, Dover.

GEE, John (2005): *Review of Biblical Literature* (http://www.bookreviews.org).

MERKELBACH, Reinhold (1984): *Mithras,* Königstein/Ts., Hain.

METZGER, Bruce M. (1984): "A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a Supplement, 1974-77," in Hildegard Temporini and Wolfgang Haase, eds., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, Band II.17.3, 1259-1423.

MEYER, Marvin (1976): *The "Mithras Liturgy"*, Society of Biblical Literature Texts and Translations 10, Missoula, Montana, Scholars Press.

— (1992): "*PGM* IV.475-829," in Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, 2nd edition, Chicago, University of Chicago Press, 48-54.

— (1999): *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

— (2006): "The Mithras Liturgy," in Amy-Jill Levine, Dale C. Allison, Jr., and John Dominic Crossan, eds., *The Historical Jesus in Context*, Princeton Readings in Religions; Princeton and Oxford: Princeton University Press, 179-92.

PREISENDANZ, Karl (1941): *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 3 volumes; Leipzig and Berlin, Teubner.

ULANSEY, David (1989): *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York and Oxford, Oxford University Press.

Magia, amuletos y supersticiones *de materia medica* en el libro I de *Kyranides*

Sabino Perea Yébenes

Universidad de Murcia
sperea@um.es

1. ¿DE QUÉ HABLAMOS?

Se denomina *Kyranides* a una colección de textos médicos atribuidos a Hermes Trismegisto, que proporciona remedios basados y en el influjo natural (oculto) que tienen sobre el hombre distintas especies de los reinos animal, vegetal y mineral. En el prólogo del primer libro se dice que "Hermes recibió este libro de los ángeles como el mayor regalo de Dios y lo transmitió a todos los hombres aptos par recibir secretos (*mystika*)"[1]. La obra, tal como se conoció en época romana, escrita en griego, se ha conservado en varios manuscritos, de los que Dimitri Kaimakis realizó en 1976 la edición crítica *princeps*[2]. Se conserva también una versión latina medieval, editada por Auguste Delatte en 1942[3].

La filología moderna ha establecido en cuatro los libros de *Kyranides*, inspirados, escritos o compilados por varios "hombres aptos", magos o teóricos de la ciencia hermética. El primer hombre sabio es el propio Hermes Trismegisto, cuyo nombre aparece en los manuscritos como inspirador o autoridad espiritual, aunque la filología cree que en el verdadero factótum de esta ciencia hermética de las *Kyranides*, es Bolo de Mendes (Bolo-Demócrito)[4]. De ser Bolo el progenitor, "las *Kyranides* representan la supervivencia más extensa en griego de una literatura iniciada por él mismo, que trataba un amplio abanico de fenómenos naturales y destacaba sus utilidades médicas y mágicas"[5]. En tal sentido se emparenta funcionalmente con los *Geoponica*[6], obra de comienzos del siglo I d.C., y el *Physiologus graecus,* obra de los primeros siglos (II-IV)[7], ambas epitomizadas en época bizantina, que son las únicas versiones que han llegado a nosotros.

---

[1] B.P. Copenhaver (2000:45).

[2] Ver bibliografía.

[3] L. Delatte (1942:11-206). La versión latina data del año 1186. Sobre la tradición manuscrita, Festugière (1986:201, n. 1).

[4] Sobre el personaje y la W. Kroll (1934: 934, 228-232); S. Montero (1997:94-95).

[5] B.P. Copenhaver (2000:45).

[6] H. Beckh (1895). En *Geopon* X, 6, un compilador que habla en primera persona asegura que va a dar una lista detallada de los peces sacados de los libros o enseñanzas de Asklepio, de Manetón, de Páxamo y de Demócrito-Bolo. Cabe indicar que *Kyranides* IV, que trata de los peces, maneja estas mismas fuentes.

[7] F. Sbordone, (1936-1976); D. Offermanns (1966); D. Kaimakis (1974).

Otro de los nombres de autor que aparecen asociados a la obra es Kyranos, nombre grecizado de un rey (?), un mago (?), persa, a quien se atribuye en noticias "internas" la autoría del libro en su conjunto, asegurando que la sabiduría de *Kyranides* deriva de una obra "mítica", perdida, remota, inmemorial, escrita o inscrita en un *Libro Arcaico* "que fue grabado sobre una estela de hierro templado y sumergido en un lago de Siria"[8]. La estela estaba escrita en siríaco. Sin embargo, en el prólogo de la obra se abandona esa noticia mítico etiológica para dotar al escrito y al autor de un tinte de revelación, naturalmente hermética. Kyranos escribiría la obra dictada por los mensajeros de Dios, los ángeles. A este Kyranos habría que atribuir únicamente el primer libro de *Kyranides*, motivo por el que Festugière, siguiendo una antigua opinión de Wellman, cree que el libro primero puede llamarse legítimamente libro *Kyranis*.

Otro autor asociado a las *Kyranides* es Harpocración, no el retórico, sino un compilador del siglo IV d.C., un hermético (un fisiólogo y quizás mago) del que no sabemos nada, salvo que era natural o escribía en Alejandría, el cual daría forma definitiva a las *Kyranides,* ordenándola sistemáticamente por el orden alfabético griego. Como sucede en estos casos, en esta formulación "definitiva" por escrito, se mezclan tradiciones, escritos consultados (y supuestamente citados literalmente), y aportaciones propias del copista. Es un material presentado coherentemente, con citas de autoridades expresas –Kyranos; el *Libro Arcaico*; la omnipresente inspiración de Hermes–, a las cabe añadir otras no expresas –la supuesta adscripción a Bolo-Demócrito; y la aportación del propio Harpocración–, de modo que es muy difícil deslindar qué fragmentos corresponden a cada uno de ese todo llamado *Kyranides*.

El contenido de *Kyranides* está mucho más cerca del bestiario llamado *Physiologus* que de la mística hermética del *Asclepio*. Naturalmente en todas estas obras es posible encontrar elementos filosóficos, teosóficos, astrológicos, mágicos, o médicos (*physiká*), casi siempre mezclados y en distinta proporción en cada una de ellas. *Kyranides* y *Physiologus*[9] son eminentemente prácticos, y por ende más cercanos al mundo de la superstición, los amuletos y la magia, en tanto que los escritos herméticos del *Corpus* son esencialmente teológicos[10]. Esta dicotomía se vislumbra también en los papiros griegos de magia, donde es posible encontrar a un Hermes dictando una fórmula mágico-amulética[11], y donde en otras ocasiones se mezclan

---

[8] Hay cuatro menciones a este ᾽Αρκαϊκὴ βίβλος –Festugière (1986:211): dos internas (una en el prólogo de *Kyranides* I, y otra en la letra h–; y dos externas: en el alquimista Olimpiodoro (*Alch. Gr*. 101.11 - 102.3 Berthelot.), del siglo VI d.C., y en una pequeña obra sobre las propiedades de la planta peonía (*CCAG*. VIII, 2, p. 1673ss.). Hay traducción de este interesante texto en Festugière (1986:155-157), con comentario en *ibid*., p. 214. Sobre el *Libro Arcaico*, Festugière (1986:211-216).

[9] También se debe a D. Kaimakis la edición crítica de esta obra.

[10] B.P. Copenhaver (2000).

[11] En *PGM* VII 919-924: "Maravilloso medio de Hermes para conseguir la victoria, que has de llevar en tus sandalias: Toma una lámina dorada como el sol, escribe con un punzón de bronce y cuélgasela al que quieras, o observa lo que capaz de hacer en un barco o en un caballo y te asombrarás. Estos son los signos: (Signos), Tout, dale al que lo lleva la victoria, el poder y la fuerza".

tales fórmulas mágicas para curar enfermedades[12] con las instrucciones para obtener un oráculo[13] mediante un himno teológico a Hermes[14].

No existe unanimidad de la crítica moderna respeto a la distribución en libros de las *Kyranides*. Para Wellmann[15] y el padre Festugière[16] hay dos partes autónomas. Por un lado, el libro I (llamado también *Kyranis*), y por otro los libros II-IV (o *Kyranides*), continuación, desarrollo o suplemento de la anterior: tres libros, pues, que en 47 capítulos alfabetizados tratan respectivamente sobre los pájaros, sobre los animales terrestres, y sobre los peces. La tradición manuscrita ha conservado estos tres libros con unidad propia. Según la posterior y mejorada edición de Kaimakis, hay que hablar de seis libros:

I. Prólogo y libro I: el prólogo[17] trata sobre el origen y autoría de *Kyranides*. El libro primero[18] habla de los amuletos, plantas, aves, piedras y peces, o partes de estos animales, que los forman. En los extractos realizados por Waegeman[19] de este libro I se basa el presente estudio nuestro.
II. Libro segundo[20], sobre los cuadrúpedos: <Κυρανίδος βιβλίον δεύτερον > περὶ ζῴων τετραπόδων.
III. Libro tercero[21], sobre las aves: <Κυρανίδος βιβλίον τρίρον >· περὶ ὀρνεων.
IV. Libro cuarto[22], sobre los peces: <Κυρανίδος βιβλίον τέταρτον>· περι ἰχθύων.
V. Libro quinto[23], sobre las plantas: <Κυρανίδος βιβλίον πέμπτον>· περι βοτανῶν.
VI. Libro sexto[24], sobre la virtud y el color de las piedras según el alfabeto: <Κυρανίδος βιβλίον ἕκτον>· περι λίθων δυνάμεως καὶ χρωμά των κατὰ ἀλφαβητον.

---

[12] *PGM* V, 381-400.

[13] *PGM* V, 401-424: "Hermes, señor de universo, tú que estás en el corazón, círculo de la luna, redondo y tetragonal, fundador de las palabras..." etc.

[14] *PGM* V, 370-380. "Toma 28 hojas de laurel medular y tierra virgen y semillas de artemisa, harina de trigo y yerba de cinocéfalo (...) todo ello los sujeta en sus manos un muchacho puro. Con los ingredientes mencionados se une el líquido de un huevo de ibis para conseguir una mezcla total y una figura de Hermes vestido con clámide, cuando la luna esté saliendo en Aries o Leo, Virgo o Sagitario. El Hermes debe sostener un caduceo".

[15] M. Wellmann (1934 y 1936).

[16] Festugière (1986:201-216).

[17] Kaimakis (1976:14-19).

[18] Kaimakis (1976:21-111).

[19] Waegeman (1987).

[20] Kaimakis (1976:112-187).

[21] Kaimakis (1976:188-243).

[22] Kaimakis (1976:244-299).

[23] Kaimakis (1976:300-308).

[24] Kaimakis (1976:309-310).

La copia bizantina –*Parisinus* 2502 (M), y *Vindobonensis* med. gr. 23 (W)– se funden las dos versiones "originales" de la *Kyranides*, "debida a la mano del propio Hermes Trismegisto, y la de su discípulo Harpocración".

Si la "revisión o epítome de Harpocración" es del siglo IV, la redacción del libro primero de *Kyranides* podría datarse en el siglo III d.C. aunque también pueden proponerse fechas más tempranas si aceptamos dos pruebas literarias "no definitivas": primera, la referencia a un *corpus* de recetas médicas llamado Κυρράνης o Κυράννης en una obra de Luciano llamada *Podagra*[25], que se desarrolla en un ambiente judío; la otra referencia es la dependencia estilística directa que existe entre el último libro de *Kyranides* con poema sobre los peces de Marcelo de Sidé, que vive en época de Hadriano[26]. De afianzarse estas referencias, las *Kyranides* (o al menos parte de ellas) estaba circulando a comienzos del siglo II d.C.

El espíritu de las *Kyranides* se refleja perfectamente en esa especie de manifiesto poético[27] que puede leerse al final del libro IV:

> Además, la bienaventurada Naturaleza ha manifestado todo su poder en las piedras, las plantas, las hierbas y las aguas. Las cosas necesarias, de las que el hombre no puede prescindir, como el agua, el fuego, así como todo lo que se relaciona con el aire, con el sol, con la luz, etc., todo nos ha sido dado al instante. En cuanto a las cosas que no son necesarias para la vida, es decir aquellas que son difíciles de conseguir, como las piedras preciosas y los metales, hablaremos de ellas ordenadamente. Y después, bajo la vigilancia y bajo la protección de Dios, trataremos acerca de los metales que nos da la tierra.

2. LOS AMULETOS DE *KYRANIDES* I

El libro I de *Kyranides* puede, en efecto, ser estudiado de forma autónoma, sobre todo a efectos de la litología mágica o amulética, que es el tema que me interesa en este momento[28], además de dar una versión canónica, de uso, en español de este libro.

Se lee en el manuscrito Paris 2256 (redacción D)[29]: "Resúmenes de Harpocración de Alejandría sobre las virtudes naturales de las bestias, de las hierbas y de las

---

[25] MacLeod (1967:324-354). El texto referido es *Podagr*. 171-174: ἄλλος δὲ πίνων τὴν ἱερὰν καθαίρεται, ἄλλος ἐπαοιδαῖς ἐπιθετῶν ἐμπαίζεται, ᾽Ιουδαῖος ἕτερον μωρὸν ἐξάδει λαβών. ὁ δὲ θεραπείαν ἔλαβε παρὰ τῆς Κυρράνης.

[26] E. Heitsch (1964:17-22), *de piscibus fragmentum.*

[27] Del que parece depender parcialmente la famosa *Precatio Terrae Matris* escrita en el *Cod. Vindob.* 93 fol. 9v: *Dea sancta Tellus, rerum naturae parens, quae cuncta generas et regeneras in dies, quod sola praestas gentibus vitalia,* etc. Una traducción española del texto completo de la *Precatio*, en D. Gracia / Ch. H. Talbot y otros (1997:14 y 71).

[28] Deliberadamente en el presente trabajo doy una importancia secundaria a la zoología y a la botánica de *Kyranides* I, que serán objeto de estudio aparte.

[29] Ruelle, p. 227 (citado por Festugière 1986:202). Este manuscrito es el único en que se lee esta adscripción al tal Harpocración, que titula la obra así: "Libro Terapéutico procedente de Siria. Lo ha escrito

piedras. Se han colocado por orden alfabético, de modo que cada letra comprende una planta, un animal (ave o pez), y una piedra, siendo cada uno de estos cuatro elementos simpáticos los unos con los otros", todos ellos nombrados con sus nombres comunes que empiezan con la misma letra. Naturalmente, la combinación "alfabética" en cada amuleto no tiene sentido, se debe a la casualidad de que cada especie comience por una determinada letra, y por tanto la "simpatía" existe difícilmente según la lógica del empirismo médico, pero esa ordenación es útil para los magos o para quienes creen en la eficacia de los amuletos, que dejan al albur de la voluntad divina poner nombre a los animales, a las plantas y a las piedras, de modo que el alfabeto es un instrumento verdadero y eficaz del mago.

En el CUADRO siguiente intento comprender y sistematizar la estructura del amuleto en el libro primero de *Kyranides*. En el mismo se pueden distinguir dos bloques de "elementos compositivos" que divide el esquema por la mitad en derecha e izquierda. El mago, o la persona que haga el amuleto, debe disponer de A) Materia inerte, B) Materia viva animal, C) Materia viva vegetal. La piedra (el tipo de piedra) es la base del amuleto, en la cual reside una potencia intrínseca "geológica". A ésta se añade una potencialidad hecha o elegida por el hombre: el entalle de la piedra debidamente preparada y cortada. La iconografía de la piedra no puede ser cualquiera: es una concreta para un fin concreto. Unas veces es una divinidad del acervo popular / tradicional mágico; otras veces es la figura de un animal o una combinación de animales, y en algún caso planta. Hasta este momento de la ejecución (elección de la piedra y entallado, y quizás "montaje" en un soporte metálico de anillo) interviene la potencia física-base de la piedra, y la potencia adicional, psicológica, de la imagen. La segunda parte de la elaboración del amuleto, al contrario que la anterior, sólo se utilizarán seres, o parte de seres, vivos, animales (aves y peces)[30], a las que se añaden elementos botánicos, casi siempre raíces tiernas de plantas "medicinales", todas ellas de contrastada eficacia curativa en el Dioscórides o en la *Naturalis Historia* de Plinio. Hay que insistir en el hecho de que las plantas citadas en *Kyranides* I no curan, como se hace en los dispensarios médicos, por cocinado e ingestión de las mismas por parte del enfermo, sino por contacto y transmisión de sus propiedades "a través" del amuleto. La botánica de *Kyranides* I es, pues, poco importante, y su eficacia como medicina o farmacológica *per se*, casi nula.

---

aquí Harpocración para su propia hija". El autor explica en el prólogo de este manuscrito el hallazgo del libro por casualidad: estando de viaje en el país de Babilonia, se quedó hospedado en la ciudad de Seleucia. Allí se encontró con un anciano que hizo de guía turístico, y le mostró las curiosidades de la ciudad. Entre ellas, un santuario que había a las afueras, que guardaba una estela que los lugareños creían que había sido llevada de Siria, escrita en caracteres extraños, y que fue consagrada en aquel lugar para que sirviera de referencia para curar las enfermedades de la ciudad. Tras esta información Harpocración indica el sentido del libro *Kyranis,* y añade, de su propia mano, un poema de tipo gnóstico o hermético acerca del alma y su sumisión a la Necesidad. En este fragmento filosófico o teológico el autor se refiere a un encuentro con Dios a un nivel superior, después de la muerte, una vez que el cuerpo se ha liberado de toda materia natural, física. –Tomo estas noticias de Festugière (1986:205)–.

[30] Llama la atención que los amuletos prescritos en *Kyranides* I no utilicen animales o partes de animales mamíferos.

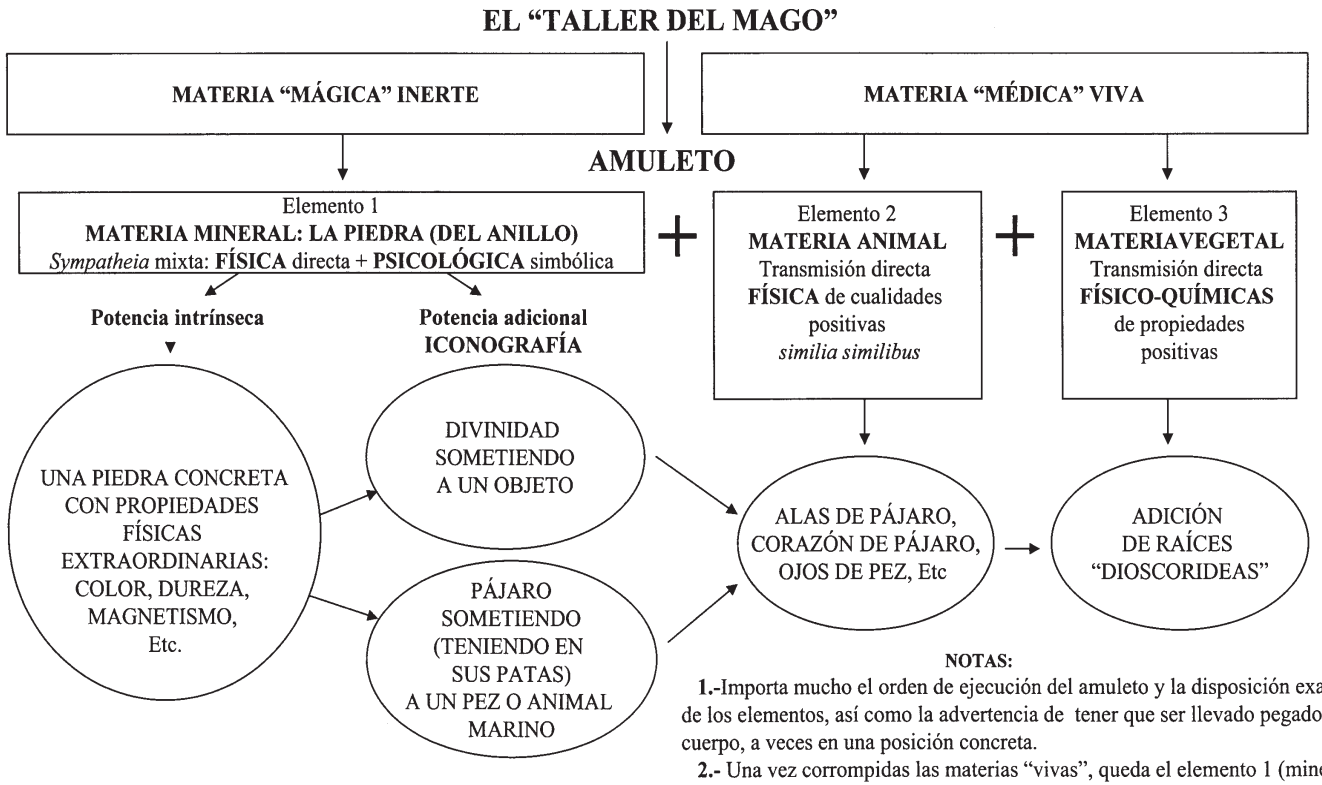
La virtud y la potencia está en el equilibrio, en la composición, y en la disposición, y en el orden en que ha de hacerse el amuleto, y, complementariamente, cómo / dónde ha de llevarse, cerca del cuerpo, entre la ropa, colgado del cuello, o en la frente.

El hecho de que se incorpore materia viva al amuleto significa que este tiene "fecha de caducidad": lo que tarde en corromperse la materia viva, corrupción que significa la ruptura del equilibrio (pues se fractura la suma de potencias) del amuleto. Retiradas partes biológicas del amuleto queda el elemento 1 (mineral + imagen: el anillo) que para el que lo lleva mantiene, obviamente, sus propiedades intrínsecas, es decir los beneficios de las propiedades físicas naturales de la piedra, así como el "acelerador" de efectos positivos (o contrarrestador de efectos negativos) que es la imagen entallada. Y también cabe pensar que el poseedor del anillo le otorgaría una potencialidad "residual": aquellas propiedades que en determinado momento le pasaron a la piedra los elementos vivos que componían el amuleto original, y que se perdieron. Todo ello, naturalmente, si aceptamos de partida que los anillos antiguos que nos han llegado con piedras semipreciosas entalladas (y que están en las modernas gliptotecas) son sólo "una parte" de un amuleto, "una parte" de un ritual. Esto pudo ser así en muchos casos, pero en otros casos, en especial cuando hablamos de anillos mágicos, los anillos "en sí mismos" son un ritual o una ceremonia mágica, y sin duda objeto, origen, o resultado de una acción mágica.

Cabe recordar que la curiosa estructura del amuleto kyranídico tal como se describe aquí, aparece también en los Papiros Griegos Mágicos. Así, en *PGM* V 503-535, se dan una docena de combinaciones amuléticas usando PLANTA + PIEDRA + ANIMAL, una combinación distinta[31] para cada una de las horas del día, como parte de "una práctica de comunicación con Helios válida para todo fin". Helios es, precisamente una divinidad prescrita en el libro *Kyranides* I para ser grabada en la gema que conforma determinados amuletos. En *Kyranides* I la ciencia astrológica (μαθεματική) tiene una importancia relativa, no muy grande, pues no condiciona el resultado del amuleto. Los elementos mito-astrológicos son en *Kyranides* I son sólo un elemento más del taller o álbum iconográfico del mago.

[31] Por cierto que los animales, piedras y plantas citados en esta práctica mágica (amulética) de *PGM* no coinciden en ningún caso, ni por separado ni en combinación, con las especies y combinaciones amuléticas prescritas en *Kyranides* I.

Estructura del amuleto "kyranídico"



NOTAS:

1.-Importa mucho el orden de ejecución del amuleto y la disposición exacta de los elementos, así como la advertencia de tener que ser llevado pegado al cuerpo, a veces en una posición concreta.

2.- Una vez corrompidas las materias "vivas", queda el elemento 1 (mineral + imagen), es decir, el anillo, que retiene íntegras sus propiedades "amuléticas" físicas y psicológicas (iconografía, a menudo "divina") y sólo conserva indirectamente ("herencia del contagio") las propiedades curativas de la materia médica "perdida".

3. AMULETOS SEGÚN *KYRANIDES* I[32]

Excerpta de KYRANIDES liber primus
ὡς φράζει Κυρανὶς θεία βροτοῖς
("tal como dice el divino Kyranis a los mortales")[33]

——1. Στοιχεῖον α᾽ ——
ἄμπελος λευκή (Bryonia Alba) uva blanca
ἀετὸς Πτηνόν (Aquila) águila
ἀετίτης λίθος "piedra-águila", etites
ἀετὸς ἰχθύς (Mylionatis aquila) pez-águila

I. 1, 170-175 (Kaimakis p. 31-32). Λαβὼν οὖν ἀετίτην λίθον γλύψον ἀετὸ ν καὶ ὑπὸ τὸν λίθον ὑποθες γίγαρτον σταφυλῆς καὶ τὸ ἄκρον τοῦ πτεροῦ τοῦ ἀετοῦ εἴτε ἱέρακος καὶ κατακλείσας φόρει. διαφυλάξει σε γὰρ ἀπὸ πάντων τῶν προειρημένων παθῶν. ἔτι μὴν καὶ ἀξιό λογον καὶ προσφιλῆ συντυχίαις δυναστῶν καὶ μεγάλων ἀνδρῶν καὶ ὑπερεχόντων χάριν παρέξει· καὶ ἐπὶ ἑτέρων πολλῶν ἄλλων ὧν οὐ χρεία ἐστὶ λέγειν ποιήσει.

Tome una piedra-águila y grabe en ella un águila, ponga una uva blanca y el extremo del ala del águila o de un halcón bajo la piedra y llévelo luego entre la ropa. Le protegerá de todas las amenazas mencionadas antes. Además le hará ganar el favor de los poderosos, de los que están por encima de la gente común, de los que son muy apreciados y favorecen el éxito. Será eficaz también para muchas otras cosas de las que no debo hablar.

—— 2. Στοιχεῖον β᾽ ——
βράθυ βοτάνη (Juniperus Sabina) sabina o savina
βρύσις ὄρνεον cuervo
βήρυλλος λίθος berilo
βύσσα (Palinurus vulgaris L.) langosta

I. 2, 20-26 (Kaimakis, p. 34). Λαβὼν οὖν βήρυλλον λίθον γλύψον κορώ νην καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῆς κάραβον καὶ κατακλείσας βράθυος βραχὺ καὶ ὀλίφον τῆς καρδίας τοῦ πτηνοῦ καὶ τὴν λεγομένην ἀφροδί την τοῦ καράβου, καὶ φόρει ὡς βούλει. ποιεῖ γὰρ πρὸς δυσπνοϊκούς, ἡπατικούς, καὶ νεφριτικούς. ἔστι γὰρ Διὸς ὁ λίθος. τὸν δὲ φοροῦντα ποιήσει ἐπίχαριν, ἐπιτευκτικὸν ὃ ἂν ἐπιβάληται. ποεῖ δὲ καὶ εὖ-

[32] Los textos que se editan a continuación no corresponden al texto completo del *Kyranides* I, sino a las líneas que se indican al principio de cada párrafo, según la edición de D. Kaimakis. Los extractos y el orden alfabético se basan en la edición de Waegeman.

[33] La frase está sacada del final del libro I, con la que concluye la letra omega.

νοιαν εἰς τοὺς γαμοῦντας καὶ ὁμόνοιαν εἰς τὰ ἀνδρόφυνα ὡς λίαν κάλλιστον.

Tome una piedra berilo y grabe en ella un cuervo, y bajo sus patas una langosta; haga un atadillo con sabina y un pequeño trozo del corazón de un pájaro y la llamada "afrodita" de la langosta; y llévelo como quiera. Actuará beneficiosamente para los que les falta el aire, para los que sufren del hígado y del riñón. Es la piedra de Zeus. Procurará encanto y éxito a quien lo lleve. También favorece el amor mutuo y da, en la medida de lo posible, una armoniosa vida sexual a los matrimonios.

—— **3.** Στοιχεῖον γ᾽ ——
γλυκισίδη βοτάνη (Paeonia officinalis L.) peonía
γλαῦκος πτηνόν abubilla
γνάθιος λίθος gnathios
γλαῦκος ἰχθύς glaucus

I. 3, 32-38 (Kaimakis, p. 37).᾽ Εὰν δέ τις εἰς γνάθιον λίθον γλύψῃ γλαῦκα τὸ ὄρνεον καὶ ὕπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ γλαῦκον τὸν ἰχθύν, τούτου δὲ τοὺς ὀφταλμοὺς ὑποκατακλείσας φορέσῃ ἀπεχόμενος χοιρείου κρέατος καὶ πάσης ῥυπαρίας, σκοτίας δὲ γενομένης φανήσεται γενναῖος τοῖς ἀνθρώποις. δόξουσι γὰρ οἱ ὁρῶντες ἔνθεόν σε εἶναι. εἰς δὲ τὴν ἡμέραν ὃ ἄν εἔτῃ πιστευθήσεται. εἰς κοίτην δὲ φορού μενον ὁράματα ἀληθῆ δείκνυσιν.

Si graba en una piedra *gnathios* una abubilla y bajo sus patas un pez glauco, y guarda los ojos de éste último y se abstiene de comer carne de cerdo y de cualquier clase de suciedad, parecerá noble a la gente cuando llegue la noche. Los que le vean pensarán que usted es una criatura divina. Cuando llegue la luz del día confiarán plenamente en su palabra. Si lleva (el amuleto) a la cama le inspirará sueños infalibles.

—— 4. Στοιχεῖον δ᾽ ——
δρακόντιος βοτάνη (Arum dracunculus L.) dragontea
δενδροκολάτης πτηνόν (Picus) pájaro carpintero
δράκων ἰχθύς (Trachinus draco L.) anguila
δενδρίτης dendritas

I. 4, 45-51 (Kaimakis, p. 41).᾽ Εὰν οὖν τις γλύψῃ εἰς δενδρίτην λίθον τὸν δενδροκολάπτην, ὑπὸ τοὺς αὐτοῦ δράκοντα θαλάσσιον καὶ ὑποκατακλείσας τὴν ευρισκομένην βοτάνην ὑπὸ τοῦ δενδροκολάπτου καὶ φορέσῃ, πᾶσα θύρα αὐτῷ ἀνοιγήσεται καὶ δεσμοὺς καὶ κλεῖθρα λύσει, ἄγρια θηρία αὐτῷ ὑποταγήσεται καὶ ἠμερωθήται, θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις πᾶσιν ἔσται ἠγαπημένος καὶ εὐάκουστος. καὶ ὅπερ ἄν θελήσῃ ἐπιτεύξεται, καὶ ὃ βούλεται περιγενήσεται.

Si uno graba en una piedra dendrita un pájaro-carpintero y en sus garras una anguila, y pone el pájaro-carpintero junto a la ropa, todas las puertas estarán abiertas para él, desatará nudos y romperá cadenas; le obedecerán las bestias salvajes volviéndose mansas; será amado por los dioses y todos se inclinarán ante él para escucharlo. Tendrá acierto en sus empresas y sus deseos se cumplirán.

—— **5.** Στοιχεῖον ε᾽ ——
εὐζωμος βοτάνη (Eruca vesicaria o sativa L.) Oruga
εὐβοὴ πτηνόν (Daulis Luscinia) ruiseñor
ἐχῖνος ἰχθυοειδής (Classis Echinoidea) erizo de mar
εὔανθος λίθος evanthos o piedra especular

I. 5, 27-31 (Kaimakis, p. 45). Εἰς δὲ τὸν εὐανθῆ λίθον τὸν πάγχρυσον γλύφεται ᾽Αφροδίτη τὰς τρίχας καὶ τοὺς πλοκάμους τῆς κεφαλῆς ἀναδεσμουμένη καὶ ὑποβάλλεται ῥίζα τῆς βοτάνης καὶ ἀηδόνος φλῶσσα· καὶ κατακλείσας φόρει. καὶ ἔσῃ πᾶσιν ἀνθρώποις φιλητὸς καὶ γνωστὸς καὶ ἡδύλαλος οὐ μόνον ἀνδρώποις, ἀλλα καὶ θεοῖς καὶ δαίμοσι, πᾶν δὲ θηρείον φευξεταί σε.

En la piedra especular, completamente dorada, se graba la figura de Afrodita sujetando con horquillas un moño en la parte superior la cabeza, y debajo una raíz de planta y la lengua de un ruiseñor. Llévelo después pegado al cuerpo. Será amado por todos y podrá dirigirse con dulce voz no sólo a los humanos, sino también a los dioses y a los demonios. Puede espantar a cualquier animal salvaje.

—— **6.** Στοιχεῖον ζ᾽ ——
ζμῖλαξ βοτάνη (Convolvulus arvensis L.) correhuela
ζῶκος πτηνόν (buitre?)
ζμῦρνα θαλασσία (Muraena Helena L.) murena
ζμάραγδος λίθος esmeralda

I. 6, 19-24 (Kaimakis, p. 47). ῾Ο δὲ ζμάραγδος λίθος ἐστὶ χλωρὸς βαρύ τιμος. Γλύψσον οὖν ἐν αὐτῷ τὴν ἅρπην καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτης τὴν ζμύραιναν καὶ ὑπὸ λίθον κατάκλισον ῥίζαν τῆς βοτάνης, καὶ φόρει πρὸς ταραχώδη ἐνύπνια καὶ θάμβει καὶ ὅσα σεληνιαζομένοις ἀνήκει· παύει δὲ καὶ κωλικούς. καλλιον δὲ, εἰ καὶ στέαρ ζμυρναί νης ὑποβληθείν· τοῦτο ἔνθεόν ἐστιν.

La esmeralda es una piedra verde de alto valor. Grabe en ella un halcón y en sus garras una murena y ponga bajo la piedra una raíz de la planta, y utilícelo para combatir los sueños delirantes, el terror y todo lo monstruoso. Es bueno también contra el cólico. Es mejor si se pone debajo grasa de murena. Es un remedio divino.

——7. Στοιχεῖον η᾽ ——
ἠρύγγιος βοτάνη (Eryngium campestre L.) cardo corredor
ἡλίου ζῷον ἢ φοινικόπτερος (Phoenicopterus antiquorum) flamenco
ἡφαιστίτης λίθος (hefaistita - pirita?)
ἡδονὶς θαλάσσιος (?)

I. 7, 17-21 (Kaimakis, p. 50). Εἰς δὲ τὸν ἡφαιστίτην λίθον τὸν καὶ πυρίτην λεγόμενον ἐὰν γλύψῃς φοινικόπτερον, παρὰ δὲ τοὺς πόδας αὐτοῦ σκορπίον καὶ ὑποβάλῃς τῷ λίθῳ ῥίζιον τοῦ φύτοῦ μικρόν, ἕξεις φυλακτήριον ἐκ πάντων ζῴων ἰοβόλων. ἀποστρέφει δὲ καὶ ἰνδαλμοὺς νυκτερινούς. ποιεῖ δὲ καὶ ἐπὶ λιθιώτων. βασκανίαν δὲ πᾶσαν ἀποστρέφει.

Si graba un flamenco en la piedra llamada hefaistita, también llamada pirita, y bajo sus patas un escorpión, y si pone una raíz de una planta pequeña bajo la piedra, obtendrá buena protección contra todos los animales venenosos. También le guardará de todas las apariciones nocturnas. Es también eficaz para los que sufren el mal de la piedra. Aparta toda influencia maligna.

—— 8. Στοιχεῖον θ᾽ ——
θύρσις βοτάνη (Cyrtinus Hypocistis L.) hipocístides
θὺρ πτενόν (?)
θυρσίτης λίθος tirsites
θύννος ἰχθὺς θαλάσσιος atún

I. 8, 25-28 (Kaimakis, p. 60). Εἰς δὲ τὸν θυρσίτην λίθον γλύψον θύρα τὸ πτηνὸν καὶ Διόνυσον κρατοῦντα τὸ κτηνὸν καὶ ὑπὸ λίθον ῥίζαν τῆς βοτάνης, καὶ κατακλείσας φόρει. καὶ ἔσῃ ἀμέθυστος, πρὸς πάντας χάριν ἔχων. ἔσῃ δὲ καὶ ἀκίνδυνος καὶ ἐπὶ κριτηρίων ἀήττητος.

Grabe en la piedra tirsites el pájaro *thyr* y Dionisos sosteniendo el pájaro en su mano, y bajo la piedra una raíz de la planta, y lo pone luego cerca del cuerpo. Así no se hará borracho y obtendrá favores. Quedará fuera de peligro y será invencible en los pleitos.

—— 9. Στοιχεῖον ι᾽ ——
ἰτέα δένδρον (Salix alba L.) sauce blanco
ἴασπις λίθος χλωρός (jaspe verde)
ἰκτὶς πτενόν (milano)
ἰουλὶς ἰχθύς (pez arco-iris ?)

I. 9, 12-16 (Kaimakis, p. 61). Εἰς δὲ τὸν ἴασπιν λίθον γλύψον ἰκτῖνα διασπαράσσοντα ὄφιν, καὶ ὑπὸ τὸν λίθον ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῦ ἰούλου λίθον, καὶ κατακλείσας δίδου φορεῖν ἐπὶ τοῦ στήθους· πάντα δὲ πόνον στομάχου παύει καὶ πολλὰ ἐσθίειν ποιεῖ εὐπέκτως. ἔχει δὲ καὶ ἑτέρας δυνάμεις· τοῦτο φόρει ἐπὶ τοῦ στήθους καὶ ὄψει.

Grabe en la piedra jaspe un milano desgarrando una serpiente a pedazos, y debajo de la piedra una piedra fuera de corona del arco iris, hágalo así y entréguelo para que sea llevado sobre el pecho. Es bueno para los que se quejan del estómago y permite comer mucho y hacer bien la digestión. Además tiene otros poderes: póngalo sobre su pecho y lo comprobará.

——**10.** Στοιχεῖον κ° ——
κιναίδιος βοτάνη (Verbena officinalis L.) verbena o hierba santa
κιναίδιος ἰχθύς (Class. Blennoidae)
κιναίδιος λίθος obsidiana
κιναίδιος πτενόν (Iynx torquilla L.) tuercecuellos

I. 10, 39-42 (Kaimakis, p.64). Τὸν δὲ δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἐάν τις φορέσῃ ὑπὸ λίθον σάπφειρον ἄσπιλον, ἐν ᾧ ἐστιν γεγλυμμένη᾽ Αφροδίτη, ὁ τοῦτο φορῶν ἐπίχαρις ἔσται καὶ παρὰ ἀνθρώποις ἐξάκουστος καὶ ἐπὶ πά σης δίκης, νίκην ἕξει. τὸ δ° αὐτο ποιεῖ καὶ ὁ εὐώνυμος ὀφθαλμὸς ὑπὸ θηλείας φορούμενος.

Si alguien lleva el ojo derecho (del pájaro) bajo un zafiro inoxidable (lapislázuli) en el cual está grabada Afrodita, el portador será encantador, será famoso entre la gente y ganará todos los pleitos. El ojo izquierdo tiene el mismo efecto cuando es llevado por mujeres.

Supplementum ad κ: κέστὸς ἱμὰς de Afrodita

I, 10, 49-100 (Kaimakis, p. 64-67). Τῆς οὖν μεγάλης θεᾶς τῆς᾽ Αφροδίτης ὁ πρῶτος κεστὸς ὁ δεινότατος καὶ μεταλλάσσων τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντων ζῴων, ὁμοίως καὶ τὰς γνώμας ἀρρενικῶν, μάλιστα δὲ ἀνθρώπων ὥστε μαλθακίζεσθαι καὶ ἀπογυναικοῦσθαι τὸν ἁψάμενον ἢ φορέσαντα.

῾Ετι δὲ εἰς τὸν ὀψιανὸν λίθον, γλύψον ἄνθρωπον ἀπόκοπον, ἔχοντα παρὰ τοὺς πόδας τὰ αἰδοῖα κείμενα, τὰς δὲ χεῖρας κάτω ἐσταλμέ νας, αὐτὸν δὲ κάτω βλέποντα τοῖς αἰδοίοις· ὀπίσω πρὸς νῶτον᾽ Αφροδί την, νῶτα πρὸς νῶτον ἔχουσαν, αὐτὴν δὲ ἑαυτὴν στρέφουσαν τὴν ὄψιν καὶ βλέπουσαν αὐτόν. ὑποκατάκλεισον δὲ τοῦ κιναιδίου ἰχθύος τὸν λίθον. ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ἕνα τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ, ὑπόθες ῥίζιον τῆς βοτά νης καὶ τοῦ ὀρνέου ἀκρότερον τὸ εὐώνυμον. κατάκλειε δὲ εἰς λήνειον χρυσοῦν πλατύτερον· θήσεις δὲ αὐτο ἐντὸς ἱμάντος νευρίου ἀπὸ τῆς κοιλίας ἱέρακος, ἕνα ᾖ τρυφερόν, συρράψας κατὰ τὸ μέσον τοῦ ἱμά ντος, ἕνα μὴ φαίνηται. οὗτός ἐστιν ὁ περὶ τὴν κεφαλὴν τῆς᾽ Αφροδίτης ζωγραφούμενος ἢ πλασσόμενος ἱμὰς ὡς διάδημα, ὃ καλεῖται κεστός. ἐὰν οὖν τις ἅψηται ἄρρην τοῦ ἱμάντος, οὐκ ὀρθιάσει·

ἐὰν δὲ ἀγνώστως φορέσῃ, μαλακισθήσεται. ἐὰν δὲ ἐκ τοῦ λίθου τοῦ ἰχθύος γεύσηται, κίναιδος τέλειος γενήσεται, μὴ ἀποκαθιστά

μενος εἰς τὸ κατα φύσιν. ἐὰν δὲ γυνὴ φορέσῃ τὸν ἰμάντα τοῦτον, οὐδεὶς αὐτῇ, συνελεύσεται ἐν συνουσία· οὐ γὰρ ὀρθιάσει ὁ ἀνή ρ. ἡ δὲ συμμετρία τοῦ ἰμάντος πλάτος μὲν δακτύλων β᾽ μῆκος δὲ παλαιστῶν ε᾽.

Ἔστι δ᾽ οὖν καὶ ἕτερον σκεῦος, ὃ φοροῦσιν αἱ βασίλισσαι, τῆς Ἀφροδίτης καὶ ὅσα δύνανται οἱ ἄλλοι ὁμοίως. εἰς ἰμάντα ἀπὸ νεύ ρου συντίθενται τῷ τρόπῳ, ἕνα φαίνωνται οἱ λίθοι τὴν γλυφὴν ἔ χοντες ὡς ὑπόκειται.

Ὁ μὲν πρῶτος ἔστω κατὰ τὸ μέσον τοῦ ἰμάντος λυχνίτης ἢ κεραυνίτης, ἔχων γλυφὴν τὸν Ἄρεα ἔνοπλον.

Ἔνθα δὲ καὶ ἔνθα συγκατερραμμένους ἀδάμαντας δύο ἔχοντας Ἀφροδίτης ἀκάνθην ἤγουν ῥοδωνιὰν ἐκ τοῦ ποδός.

Εἶτα πάλιν ἐξ ἑκατέρου μέρους σαπφείρους λίθους ἀσπίλους β᾽, ἔχοντας Ἀφροδίτην ἀναδεσμευομένην τὴν τρίχα καὶ Ἔρωτα παρεστῶτα.

Πάλιν δὲ ἄλλους β° λίθους ἐξ ἑκατέρου μέρους ὁμοσάρδια γλυφὴν ἔχοντας ἀμφότερα ὁμοῦ Ἥλιον ἐπὶ τετραπώλου καὶ Σελή νην ἐπὶ δύο ταύρων, ἕνα ἕκαστον λίθον.

Ἄλλους δὲ δύο λίθους <ἀχάτας> ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν γλυφὴ ν ἔχοντας Ἑρμῆν κηρύκιον ἔχοντα ἐν τῃ δεξιᾷ ῥάβδον.

Ἄλλους δὲ δύο <νεμεσίτας> κειμένους ἐξ ἀμφοτέρων μερῶν † βράχιστα †, ἔχοντας Νέμεσιν ἐπὶ τροχοῦ τὸν πόδα ἔχουσαν καὶ ῥανδον κατέχουσαν.

Ἄλλους δὲ δύο μαργαρίτας ἀσπίλους ἔχοντας ἐκ τῶν δύο μερῶν ἀγλύφους συγκειμένους τῷ κεστῷ, ἕνα πλήρεις γένωνται οἱ λίθοι ιγ᾽.

Βλεθέντες δὲ εἰς σεληνείαν χρυσῆν ἕνα οὕτως εἰς τὸν ἰμάντα ῥαφεντες μὴ φαίνωνται ὑπὸ τοῦ ὄχλου. ἔστι δὲ ὁ ἰμὰς διπλοῦς γινό μενος. ἀκόλουθος δέ ἐστιν ἕτερος λίθος περὶ τὸν τράχηλον φορού μενος, ὅς ἐστι σεληνίτης, ἐν ᾧ φαίνεται ἡ θεὸς αὐξουμένη, ἡ σεληνη, καὶ μειουμένη. ἔχει δὲ γλυφὴν σελήνην ὡς στηθιαίαν, ὑπὸ δὲ τὸν λίθον σελίνου ἀγόνου ῥιζαν ἐν ληνείῳ χρυσῷ. οὗτος δὲ φορεῖται περὶ τὸν τράχελον. τοῦτο τὸ μυστήριον φορούμενον ἔνθεον ποιεῖ τὸ ν φοροῦντα, καὶ ὑπὸ πάντων προσκυνεῖσθαι καὶ σέβεσθαι ἄξιον. πολλοὶ δὲ τῶν βασιλέων ἔνδοθεν αὐτὸ φοροῦσιν ἢ ἐντὸς τοῦ διαδή ματος ὡς κεστόν, ἵνα μὴ ὑπὸ τινος δρακῇ.

Τὸν δὲ σεληνίτην ἐν δακτυλίῳ φορούμενον τὰ αὐτά φασιν ποιεῖν.

(SECCIÓN 1)

Primer *kestos* de la gran diosa Afrodita, muy poderosa y capaz de cambiar las naturalezas de los humanos y de todos los animales, así como las inclinaciones de los machos, sobre todo de los humanos, de modo que cuando un varón toca o lleva (el amuleto) se hace débil y afeminado.

Grabe en la obsidiana un hombre castrado con sus partes genitales caídas junto a sus pies, y que sus manos apunten hacia abajo, al tiempo que mira sus genitales; en el reverso, justo a la espalda, (grabe) a Afrodita girando su cara atrás y mirándolo. Guarde la piedra del pez *kinaidios*. Si no tiene uno de éstos en su cabeza, tome una pequeña raíz de la planta y póngalo debajo y el extremo (del ala) izquierda del pájaro.

Inclúyalo en una caja bastante grande de oro; tome una correa hecha de tendón sacado del estómago de un halcón, y con suavidad cósalo en medio de la correa de modo que no se vea. La correa debe ser pintada y colocada alrededor de la cabeza de Afrodita como una diadema, que llaman *kestos*. En este momento si el varón toca la correa, no tendrá ninguna erección; y si lleva (el amuleto) sin conocer (antes su efectos) se volverá afeminado.

El que ingiera la piedra del pescado se hará un muchacho lascivo y nunca volverá a tener relaciones sexuales naturales. Si una mujer lleva aquella correa, nadie tendrá la cópula con ella, porque el hombre (que se le acerque) no tendrá ninguna erección. El tamaño conveniente de la correa es dos dedos en la anchura y cinco palmas en la longitud.

(SECCIÓN 2)

Ahora bien, hay también otro objeto de Afrodita, que llevan las reinas llevan y otros a los que ayuda en la medida de lo posible. Preparan esto (el amuleto) sobre una correa de tendón, ensartando las piedras de tal modo que muestren la siguiente figura.

La primera (piedra), que ha situarse en el centro de la correa, tiene que ser un *lychnites* o una ceraunia (pedernal o "piedra del rayo") con la imagen grabada de Ares armado.

A sendos lados se cosen dos piedras diamante con (la figura de) una rosa silvestre de Afrodita, lejos de su pie. Luego, y de nuevo a sendos lados, dos zafiros inoxidables con Afrodita que ata su pelo en lo alto, y Eros a su lado. De nuevo otras dos piedras a los lados, de homosardia: Helios sobre su carro de cuatro caballos y Selene sobre dos toros, una imagen sobre cada piedra.

Otras dos piedras se ponen a los lados, ágatas, mostrando el grabado de Hermes que sostiene la varita mágica de un heraldo en su mano derecha.

Otras dos piedras de Némesis a ambos lados + ... + mostrando a Némesis con su pie sobre una rueda y sosteniendo una varita mágica.

A ambos lados del *kestos* se añaden dos perlas inoxidables, sin grabar, de modo que el número total de piedras sea trece.

Se colocan en una caja de oro para no ser vista por la gente una vez que ha sido atada con la correa. Es posible poner doble correa.

(SECCIÓN 3)

Hay también otra piedra que se lleva alrededor del cuello, la piedra de la luna. En esta piedra uno ve a la diosa, la Luna, aumentando y disminuyendo. Su grabado representa la Luna como un busto, y bajo la piedra se pone una raíz de apio infértil en una caja de oro. Este amuleto es llevado alrededor del cuello.

El que lleva este objeto misterioso se muestra como inspirado por la divinidad y hace que sea honrado y adorado como un dios por todos. Muchos reyes lo llevan bajo su ropa u oculto en su diadema como un *kestos*, para que nadie lo vea.

La piedra de la luna, como se ha dicho, tiene el mismo efecto cuando se lleva en un anillo.

—— 11. Στοιχεῖον λ᾽ ——
λίβανος βοτάνη (Olibanum) incienso
λύγγουρος λίθος ámbar
λώβης πτενόν buitre
λάβραξ ἰχθύς (Perca labrax L.) corvina

I. 11, 20-22 (Kaimakis, p. 69). Εἰς δὲ τὸν λύγγουρον λίθον γλύψον γῦπα, καὶ ὑπόθες ὀλίγον λίβανον καὶ ἀκρότερον τοῦ πτηνοῦ καὶ φόρει. ὠφελεῖ γὰρ πρὸς ἀμβλυωπίαν και ὑποχύσεις ὀφθαλμῶν.

Grabe un buitre en la piedra ámbar y ponga un poco de incienso debajo y la punta del ala del pájaro y llévelo consigo. Le será útil para combatir la pérdida de visión y las cataratas.

—— **12.** Στοιχεῖον μ᾽ ——
μορέα φυτόν (Morus nigra L.) morera
μυγερὸς πτενόν (Aldea nycticorax L.) garza nocturna
μεδικος λίθος piedra meda
μόρμυρος ἰχθύς (Pagellus mormyrus CV.) brema de mar

I. 12, 38-44 (Kaimakis, p. 71-72). Εἰς δὲ τὸν μηδικον λίθον γλύφεται μό ρμυρος ἰχθὺς καὶ καταλείσας εἰς σιδηρᾶν πυξίδα, καὶ ὑποβάλλεαι καρδίδιον ἀνωβλεπὲς τῆς μορέας, καὶ φορεῖται πρὸς τὰς αἱμορροί δας καὶ τὰ περὶ τὴν ἕδραν πάθη.

Εἰ δὲ τὴν κάτω βλέπουσαν καρδίαν ὑποκλείσῃς, ἔσται φυλακτή ριον πρὸς αἱμοπτοϊκοὺς καὶ τὰς ἐκ ῥινῶν αἱμορραγίας, καὶ ὅσα πά θη αἱμορραγίας αἱμορροικὰ ἄνωθεν.

En una piedra Meda grabe una brema de mar y encierréla en una caja de hierro, y en la parte de abajo ponga un brote del árbol de mora y gírelo hacia arriba; se lleva contra hemorroides y las dolencias de las nalgas.

Si pone el brote girado hacia abajo, le servirá de amuleto para evitar escupir sangre y contra las hemorragias de la nariz y contra cualquier forma de perder sangre en la parte superior del cuerpo.

—— **13.** Στοιχεῖον ν᾽ ——
νεκύα βοτάνη (Verbascum thapsus L.) gordolobo
ναυκράτης ἰχθύς (Echeneis naucrates L.) "pez-piloto"
νῆσσα πτενόν pato
νεμεσίτης λίθος piedra de Némesis / nemesita

I. 13, 16-29 (Kaimakis, 73-74). Νεμεσίτης ἐστὶ λίθος αἰρόμενος ἀπὸ βωμοῦ Νεμέσεως.

Γλύφεται οὖν ἐπὶ τὸν λίθον Νέμεσις ἔχουσα τὸν πόδα ἐπὶ τροχοῦ ἑστῶτα. τὸ δὲ εἶδος αὐτῆς ὡσεὶ παρθένου, τῇ εὐωνύμῳ χειρὶ κρατοῦσα πῆχυν, τῇ δεξιᾷ δὲ ῥάβδον. ὑποκατακλείσεις δὲ τῷ λίθῳ ἀκρόπτερον νήσσης, καὶ βραχὺ τῆς βοτάνης.

᾽Εὰν οὖν τὸν δακτύλιον τοῦτον προσενέγκῃς δαιμονιζομένῳ, πάραυτα ὁ δαίμων ἐξομολογησάμενος ἑαυτὸν φεύξεται. ἀφυγιάζει δὲ καὶ σεληνιαζομένους περὶ τὸν τράχηλον φορούμενος. ἀποτρέπει δὲ καὶ φαντασίας δαιμόνων ἐπὶ τῶν ἐνυπνίων, καὶ βρεφῶν ἐξαλλομένων καὶ νυκτερινῶν συναντημάτων. δέον οὖν τὸν φοροῦντα ἀπέχεσθαι ἀπὸ παντὸς μυσεροῦ πράγματος.

Οὗτος οὖν ὁ δακτύλιος φορούμενος μηνύει τὴν ποσότητα τῶν ἐτῶν τοῦ ζῆν χρόνου καὶ, τὴν ποιότητα τοῦ θανάτου καὶ τὸν τόπον. δέον οὖν τὸν φοροῦντα ἀπέχεσθαι ἀπὸ παντὸς πονεροῦ πράγματος.

La piedra de Némesis es una piedra quitada de un altar de Némesis. En la piedra ha de grabarse Némesis de pie, pisando una rueda. Se representa como una doncella, sosteniendo una medida de un codo en su mano izquierda y una varita mágica en su mano derecha. Pondrá bajo la piedra la punta del ala de un pato y un trocito de la planta.

Si usted enseña este anillo a un poseso, el demonio inmediatamente advertirá su presencia y escapará. También libra de los lunáticos si se lleva alrededor del cuello. También sirve para alejar las fantasías demoníacas en sueños, los terrores infantiles y las pesadillas. El que lo lleve debe abstenerse de toda impureza.

A quien lleve este anillo le será revelado el número de años de su vida y la naturaleza y el lugar de su muerte. El que lo lleve debe abstenerse de toda maldad.

—— 14. Στοιχεῖον ξ᾽ ——
ξίφιος (*pro* ξίριος?) βοτάνη (gladiolus segetum o segetalis) gladiolo
ξίφιος λίθος piedra espada
ξίφιος πτηνόν halcón
ξίφιος ἰχθὺς θαλάσσιος (Xiphias gladius L.) pez espada

I. 14, 23-28 (Kaimakis, p. 76). Γλύψον οὖν ἐν λίθῳ ἱέρακα καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτου τὸν ἰχθύν. ὑποκατάκλεισον δὲ ἐν τῷ λίθῳ τὴν ῥίζαν τῆς βοτάνης καὶ ἔχε. οἅτος ὁ δακτύλιός ἐστιν ἁγνός, ὡς καὶ ὁ πρὸ αὐτοῦ. ἐὰν οὖν ἔχῃς αὐτὸν παρὰ σεαυτῷ, χρηματισθήσῃ περὶ οὗ θέλεις. καὶ ἐὰν θῇς αὐτὸ ἐν ζῴῳ ἢ ἐν εἰδώλῳ θεοῦ τινος τῶν λατρευομένων, χρηματισθήση ὃ ἄν θέλῃς παρ᾽ αὐτοῦ μαθεῖν.

Grabe en la piedra un halcón y bajo sus garras el pez. Incluya en la piedra la raíz de la planta y guárdelo. Está consagrado, igual que el precedente. Si usted lo lleva consigo, tendrá respuestas a sus preguntas. Y si lo pone sobre un animal o sobre la imagen de un dios oracular, conseguirá respuesta acerca de todo aquello que le pregunte.

—— **15.** Στοιχεῖον ο᾽ ——
ὀνόθυρσις βοτάνη (Nerium Oleander) oleandro
ὄρτυξ πτηνόν (Cturnix vulgaris) codorniz
ὀρφὸς ἰχθύς (Polyprion cernium C.V) perca marina ?
ὀνυχίτης λίθος ónice

I. 15, 33-37 (Kaimakis, p. 79). Εἰς δὲ τὸν ὀνυχίτην λίθον γλύψον ὄρτυγα καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ τὸν ὄρφὸν τὸν ἰχθύν, ἐκ δὲ τοῦ συνδέματος τοῦ εἰς τὸν λύχνον ὑπὸ τὸν λίθον βάλε, καὶ οὐδείς σε ὄψεται, οὐδὲ ἐὰν βαστάζῃς τι τῶν ὄντων τὴν δὲ ὄψιν σου χρῖσον ἐκ τοῦ συνθέματος καὶ τὸν δακτύλιον φόρει, καὶ οὐδείς σε ὄψεται ἤ τίς ἄν ᾖς {καὶ} ἢ τι καὶ ἄν ποιῇς.

Grabe en el ónice una codorniz y bajo sus pies la perca marina, ponga bajo la piedra un poco de la mezcla para la lámpara, y se volverá invisible, incluso si usted lleva un (anillo) que le ha sido regalado. Unte su cara con un poco de la mezcla y lleve el anillo; y nadie le va a reconocer ni sabrá lo que está haciendo.

—— 16. Στοιχεῖον π᾽ ——
πολύγονος βοτάνη (Polygonum aviculare L.) centinodia
πορφυρίων πτηνόν (Porphyrio porphyrio) gallina roja
πορφύρα θαλασσία (Murex trunculus) múrex
πορφυρίτης λίθος porfirita

I. 16, 38-42 (Kaimakis, p. 82). Εἰς δὲ τὸν πορφυρίτην λίθον γλύψον τὸ πτηνόν, καὶ παρὰ τοὺς πόδας τὸ κηρύκιον· ὑπὸ δὲ τὸν λίθον ἀκρό

τερον τοῦ πτηνοῦ· καὶ κατακλείσας φόρει πρὸς τὰς περιωδυνίας τῆς κεφαλῆς καὶ ἡμικρανίου πόνον. ποιεῖ δὲ ἐπὶ τῶν ῥευματιζομένων τοὺς ὀφθαλμούς. ἐν ἀποκρούσει σκεύαζε τῆς σελήνης καὶ τὸν δακτύλιον καὶ τὸ κολλούριον.

Grabe en la porfirita el pájaro y en sus patas el múrex púrpura; bajo la piedra la punta del ala del pájaro; y una vez que se lleva actúa contra los dolores de cabeza y migraña. También es eficaz contra los flujos del ojo. Prepare el anillo y el colirio cuando haya luna menguante.

—— **17.** Στοιχεῖον ρ᾽ ——
ῥάμνος φυτόν (Ramnus cathartica L.) espino cerval
ῥομφαία πτηνόν (Class. Chiroptera) murciélago
ῥαφὶς ἰχθὺς θαλάσσιος (Belone acus) aguja de mar
ῥινοκέρως λίθος piedra-rinoceronte

I. 17, 15-18 (Kaimakis, p. 84). Γλύφεται οὖν ἡ νυκτερὶς ἐπὶ τὸν λίθον καὶ παρὰ τοὺς πόδας αὐτῆς ἡ ῥαφίς, ὑπὸ δὲ τὸν λίθον ῥιζιον τῆς βοτάνης. τοῦτο φορούμενον δαίμονας ἀποδιώκει. ἐὰν δὲ θῇς αὐτὸ πρὸς κεφαλήν τινος λάθρα, οὐ κοιμεθήσεται.

Se graba un murciélago en la piedra, sosteniendo con sus patas una aguja de mar, debajo de la piedra una raicilla de la planta. Llevarlo ahuyenta a demonios. Si usted lo pone secretamente bajo la almohada de alguien, éste no dormirá.

—— **18.** Στοιχεῖον σ᾽ ——
σατύριος βοτάνη (Acera antropophora) orquídea
στρουθοκάμηλος πτηνόν (Struthio Camelus) avestruz
σάλπη ἰχθὺς (Box salpa CV.) pez-lombriz?
σάπφειρος λίθος zafiro

I. 18, 54-59 (Kaimakis, p. 87). Γλύφεται οὖν ἐν τῷ σαφείρῳ λίθῳ στρουθοκάμηλος ἐν τῷ στόματι ἔχων τὴν σάλπην, καὶ ὑπόθες ὑπὸ τὸν λίθον κόκκον σατυρίου καὶ βραχὺ ἐχίνου τοῦ ἐν τῃ κοιλίᾳ τοῦ στρουθοκαμήλου, καὶ κατακλείσας φόρει πρὸς πᾶσαν εὐπεψίαν. καὶ ἔντασιν ποιεῖται καὶ ἐρωτικὰς συμπαθείας μάλιστα τὴν ἔντασιν παρέχει τοῖς ἤδη γηρῶσιν τοῖς τε θέλουσιν πολλὰ συνουσιάζειν. ποιεῖ δὲ καὶ ἐπίχαριν τὸν φοροῦντα.

En el zafiro (¿lapislázuli?) se graba un avestruz sosteniendo un pez-lombriz en su pico; se pone bajo la piedra un grano de semilla de orquídea y un trozo de molleja en el estómago del avestruz. Cierre el amuleto y llévelo para una digestión buena. También propicia la erección y es bueno para asuntos eróticos. Además procura la erección a los que son ya viejos y quieren tener muchas relaciones sexuales. Hace atractivo al que lo lleva.

—— 19. Στοιχεῖον τ᾽ ——
τριφύλλιος βοτάνη (Trifolium pratense L.) trébol
ταὼς ὄρνεον (Pavo cristatus) pavo
τρυγὼν θαλασσία (Trygon pastinaca) pez espada
ταίτης λίθος εὐανθής taites

I, 19, 9-19 (Kaimakis, p. 88). Γλύφεται οὖν ἐν ἐπὶ τοῦ λίθου ταὼς πατῶν τρυγόνα θαλασσίαν, καὶ ὑπὸ τὸν λίθον ἡ φωνὴ τοῦ ταῶνος ὥς ἐστι αιω. καὶ ῥίζιον τῆς βοτάνης ὑπόθες καὶ ὑποκατακλείσας φόρει. τοῦτό ἐτιν μέγα καὶ θαυμαστὸν φορούμενον ἐπὶ τε νίκης καὶ φιλίας καὶ συστάσεως πρὸς πάντας καὶ πάσας, ὥστε πάντας εὐηκόους ἔχειν. δηλοῖ δὲ καὶ καθ᾽ ὕπνους περὶ οὗ ἄν τις βούλοιτο. ἐὰν γάρ πρὸς τῇ κεφαλῇ ὑποτεθῇ τοῦ ὑπνοῦντος πλὴν ἀγνοῦ ὄντος, ἐὰν τις βούληταί τι κατὰ σοῦ ἢ ὑπὲρ σοῦ, γνώσῃ τοῦτο καθ᾽ ὕπνους. ποιεῖ δὲ καὶ ἐπιληπτικοῖς ἄκρως, περιαπτόμενος ἑρπετίῳ βαμβακίνῳ εἰς τὸν τράχηλον, καὶ ἐστιν παραχρῆμα ὑγιὴς ὁ πάσχων. τοῦτον δὲ τὸν δακτύλιον μηδενὶ παραδώσεις ἑτέρῳ, ὅτι μέγιστος ὑπάρχει, καὶ ἄ λλου τοιούτου οὐκ εὐμοιρήσεις.

En la piedra se graba un pavo real andando sobre un pez-espada y bajo la piedra el grito del pavo real que es **ΑΙΩ**. Se añade una raicilla de la planta debajo, se cierra y se lleva consigo. Es un amuleto potente y maravilloso que se lleva para procurar la victoria y el amor y las uniones de hombres y mujeres, de modo que cada uno se entere de buen grado. Mientras uno está dormido esto (el amuleto) le informa sobre algo que uno desea saber. De verdad, si usted lo ha puesto muy cerca su cabeza mientras duerme, siendo puro, será informado en su sueño sobre aquello que otras personas traman contra usted o a su favor. También es eficiente para epilépticos; si se lleva alrededor del cuello actúa contra el veneno de serpiente y la víctima es curada inmediatamente. Este anillo no se lo dará usted a nadie, porque es muy poderoso, y nunca tendrá la buena suerte de encontrar otro igual.

—— 20. Στοιχεῖον υ᾽ ——
ὑπέρεικον βοτάνη (Hypericum perforatum L.) hipérico
ὑπερωνὶς κτηνόν (águila-macho?)
ὕλλος ἰχθὺς θαλάσσιος (pulpo?)
ὑέτιος λίθος (piedra “de lluvia” o “piedra de agua”)

I, 20, 10-19 (Kaimakis, p. 89-90). Τὸν μὲν οὖν λίθον λιθουργήσας, γλύψον εἰς αὐτὸν ἀετὸν διασπαράττοντα τὸν ἰχθύν, ὑπὸ δὲ τὸν λίθον μικρὸν ῥίζιον τῆς βοτανῆς καὶ τὸ ἀκρότερον τοῦ πτηνοῦ. ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὑπερωνίδος, πᾶν θὲς ἱέρακος, καὶ κατακλείσας ἔχε μέγα φυλακτή ριον καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν πᾶσι χρήσιμον. ποιεῖ γὰρ πρός τε τὰς ἀνδρομὰς τῆς μήτρας, παρεγκλίσεις, σκοτισμούς, αἱμορραγίας, ἀκαταστασίας, φλεγμονάς, ῥειάδας καὶ ἁπλῶς, χωρὶς πτώσεως καὶ

ἀναβρώσεος καὶ καταβρώσεος, πρὸς πάμτα ποιεῖ. δίδου οὖν φορεῖν ταῖς ἀναγκαζομέναις γυναιξὶν πρὸς τὰς ἀναδρομὰς τῆς μέτρας, παρεγκλίσεις καὶ τὰ ἄλλα, ἥς μέγα μυστήριον καὶ ἀσφαλέστατον βοήθημα ἄκρως.

Después de haber tallado la piedra, grabe en ella un águila despedazando el pez. Ponga bajo la piedra una raicilla de la planta y la parte superior del ala del pájaro. Si usted no tiene una del águila hembra pero sí tiene una del halcón, ponga de ésta la superficie inferior, lo cierra y obtiene así un gran amuleto útil para todos, hombres y mujeres. Es muy eficaz contra los reflujos de la matriz, luxaciones, vértigo, hemorragias, mareos, inflamaciones, flujos; es muy útil contra todo esto, por no hablar del prolapso[34], la corrosión y el chancro. Por lo tanto, délo a las mujeres que sufren de los reflujos de la matriz, luxaciones, etc., como un gran secreto y como la ayuda más indefectible.

——**21.** Στοιχεῖον φ᾽ ——
φρύνη βοτάνη (Astragalus Poterium) cabra espina
φρῦνος πτηνόν (Oriolus galbula L.) oropéndola dorada
φώκη θαλασσία (Class. Phocidae) foca
φρῦνος λίθος “piedra-rana”

I, 21, 61-69 (Kaimakis, p. 95). Εἰς τὸν βατραχίτην λίθον γλύψον ἱέρακα καὶ παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ βάτραχον, καὶ κατάκλειε γλῶσσαν βατράχου καὶ ῥίζιον τῆς βοτάνης καὶ ἄκρον γλώσσης τοῦ πτηνοῦ καὶ κατακλείσας, δὸς φορεῖν. ἔστησιν δὲ πᾶσαν αἱμορραγίαν καὶ ἀσκληπιάδας φορούμενον καὶ ἰκτεριῶντας διασώζει. ποιεῖ δὲ καὶ τοῖς αἷμα ἀνάγουσιν καὶ ταῖς ἀπὸ μήτρας αἱμορραγούσαις γυναιξί ν. ἔστι δὲ καὶ πρα‹ν›τικὸν θυμοῦ ἐπὶ ὀργῆς ἐχθρῶν, ἐὰν μάλιστα καὶ τὰς τρίχας ὑποκατακλείσῃς τῆς φώκης. διαφυλάττει γὰρ καὶ ἀπὸ θηρίων ἰοβόλων. ἔχει δὲ καὶ ἄλλας πράξεις ἃς θειοτάτας ὁ λίθος οὗτος.

Grabe un halcón en la piedra-rana y una rana a su pies, y encierra la lengua de una rana y una raicilla de la planta y la parte superior de la lengua del pájaro; has de llevarlo después de la puesta de sol. Detiene las hemorragias y cura a los que padecen hemorroides e ictericia. También es útil para los expulsan sangre con los vómitos y para las mujeres con hemorragias del útero. También calma la ira de los enemigos, sobre todo si se encierran pelos de foca debajo. El amuleto también protege contra animales venenosos. Podría hablar mucho más de las propiedades divinas que tiene esta piedra.

[34] Caída o descolocación de una víscera.

—— **22.** Στοιχεῖον χ᾽ ——
χρυσάνθεμος βοτάνη (Helichrysum stoechas): crisantemo o perpetua.
χρυσόπτερον πτηνόν (Oriolus galbula L.) oropéndola? dorada
χρυσορὸς ἰχθύς (Chrysophyrys aureata) dorada
χρυσίτης λίθος chrysites

I, 22, 23-31 (Kaimakis, p. 102). Εἰς δὲ τὸν χρυσίτην λίθον γλύψον τὸ ὄρνεον βασίλειον ἔχον δισκοειδές, καὶ παρὰ τοὺς πόδας τὸν ἰχθύν, καὶ ὑποκατακλείσας ῥιζιον τῆς βοτάνες, δίδου φορεῖν. ποιεῖ γὰρ πρὸς τὰς ἀλγηδόνας τοῦ στομάχου καὶ ἀναδρομὴν μήτρας καὶ νεφρῶν. ποιεῖ δὲ ἐπιχαρῆ τὸν φοροῦντα καὶ ἐν πᾶσι φιλητόν. ποιεῖ καὶ πρὸς τοὺς πυρέσσοντας ἐὰν εἰς ἔλαιον βληθῇ καὶ συγχρίσῃς τοῦ ἐλαίου πρὸς δυσμὰς ἡλίου. ἔχει δὲ καὶ ἄλλας ἐνεργείαν πρὸς φιλτροπόσιμα, ἐὰν βραχῇ εἰς οἶνον καὶ καταποθῇ. ἐὰν δὲ καὶ λίθον ἔχῃς τῆς κεφαλῆς του ἰχθύος σὺν τοῖς λεχθεῖσιν, καὶ φθισικους ὠφελεῖ σφόδρα.

Grabe en la piedra *chrysites* el pájaro con una corona con forma de disco y en sus pies el pescado, incluya una raicilla de la planta y délo para que se lleve así. Actúa contra dolores de estómago, la inversión de la matriz y de los riñones. Esto hace al que lo lleva encantador y querido por todos. Es también provechoso para personas con fiebre si se deja caer en el aceite y usted aplica un poco de este aceite al caer el sol. Además de ello tiene otros poderes como un filtro de amor, si es empapado en el vino y bebido. Si usted añade también una piedra de la cabeza del pescado a lo anterior, es lo más provechoso para tísicos.

——**23.** Στοιχεῖον ψ᾽ ——
ψύλλιος βοτάνη (Plantago psyllium): zaragatona.
ψύλλος θαλάσσιος (Cyclops vulgaris?) pulga de mar
ψάρος πτηνόν (Sturnus vulgaris L.) estornino
ψωρίτης λίθος psorites

I, 23, 24-28 (Kaimakis, p. 104). Εἰς δὲ τὸν ψωρίτην λίθον γλύψον ψύλλους θαλασσίους γ᾽ ὑπὸ κάλαμον χλωρὸν ἑστῶτας καὶ κατάκλεισον ῥιζιον τῆς βοτάνης καὶ δίδου φορεῖν πρὸς τὰ ἐξαλλόμενα παιδία, κατὰ τὴν νύκτα καὶ τρίζοντα τοὺς ὀδόντας. ἐὰν δὲ ἅλθεὺς αὐτὸ φορῇ ἀγρυπνῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπὶ ποταμὸν ἢ λίμνην ἀγρεύων, μεγάλως ἐπιτυχεῖ τῆς ἁλείας.

Grabe en la piedra psorites tres pulgas de mar bajo un junco verde e incluya una raicilla de la planta, y délo para que lo lleven los niños que se muestran inquietos durante la noche y le rechinan los dientes. Si un pescador lo lleva durante el día mientras está de faena en un río o en el mar, tendrá una buena cosecha.

—— **24.** Στοιχεῖον ω᾽ ——

ὤκιμος βοτάνη (Ocimum basilicum) basilico o albahaca
ὠκύπτερος πτηνόν (Class. Hirundinidae) golondrina
ἥμὶς θαλασσία (Maena vulgaris) sardina común
ὠκυτόκιος λίθος "piedra del día del nacimiento"

I, 24, 100-115 (Kaimakis, p. 110). Γλύψον δὲ ἐν τῷ λίθῳ χελιδόνα καὶ παρὰ τοὺς πόδας τὸν σκορπίον ἐπὶ τῆς μαινίδος ἑστῶτα, καὶ ὑπὸ τὸν λίθον ὑποκατάκλεισον τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ σκορπίου καὶ τῆς μαινίδος, καὶ σκορπιούρου ῥιζιον, καὶ κατακλείσας φόρει· ἀποστρέφει γὰρ παντοῖον ἰοβόλον ζῷον ἑρπετόν τε καὶ τετράπουν, καὶ πάντας ἐχθροὺς καὶ ἐπιβούλους ταπεινοῖ.

᾽Εὰν δέ τις πληγῇ ὑπὸ σκορπίου καὶ τῇ σφραγῖδι ταύτῃ σφραγίσῃς τὴν πληγήν, ἀπαλλάζεις τὸν πληγέντα τοῦ κινδύνου.

᾽Εὰν δέ ὑπὸ μαινομένου κυνὸς δηχθῇ τις καὶ γενόμενος ὑδροφόβος τὸ ποτὸν μὴ λαμβάνῃ, λαβὼν τὸν δακτύλιον τοῦτον βάλλε εἰς τὸ ὕδωρ καὶ δὸς ποιεῖν· ὁ πιὼν σωθήσεται. ἐὰν δὲ πρὸ τοῦ μανῆναι δώῃς προπιεῖν, οὐ μανήσεται.

᾽Εὰν δέ τῆς μαινίδος τὴν γλῶσσαν νεαρᾶς οὔσης δώῃς τινὶ λειανωεῖσαν μεθ᾽ ὕδατος, βαλὼν δὲ τὸν δακτύλιον κάτω δώῃς ποιεῖν μαινομένῳ, σωθήσεται· εἰ δὲ νήφοντι, μανήσεται. τούτου λύσις· μαινίδα ὀπτὴν δὸς φαγεῖν· μανήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀγνοῶν τὰ λεχθέντα ἅπαντα, ὡς φράζει Κυρανὶς θεία βροτοῖς.

Grabe en la piedra una golondrina y en sus patas un escorpión posado sobre la sardina, e incluya bajo la piedra los ojos del escorpión y de la sardina, y una raicilla de la planta-basilico, póngalo así y llévelo consigo. Espanta a los animales venenosos, a los reptiles cuadrúpedos, y derriba a todos los enemigos y traidores.

Si alguien recibe una picadura de escorpión y se tapona la herida con este sello, el herido quedará fuera de peligro.

Si alguien es mordido por un perro rabioso y no puede beber porque se ha vuelto hidrofóbico, toma el anillo, sumérgelo en el agua, y dala para beber. El enfermo beberá y quedará sano. Y si le da a beber antes de que se ponga rabioso, no se pondrá rabioso.

Si le da a alguien la lengua de una sardina fresca con agua reposada y lanza dentro el anillo y lo da luego a beber a un maníaco, sanará; pero si lo da a una persona sana, se volverá loco. El remedio en este caso es darle una sardina cocinada y que la coma. El hombre que desconoce todo estas cosas, enfermará. Así lo dice el divino Kyranis a los mortales.

4. APUNTES SOBRE LA LITOLOGÍA DE *KYRANIDES* I

PIEDRA-ÁGUILA: en la letra α, ἀετίτης λίθος o *aetites*. La piedra etites toma, en efecto, el nombre del animal. No es infrecuente. Plinio[35] menciona una docena de casos, y entre ellos, precisamente "la *aetitis*, por el color del águila de cola blanca". Es el propio Plinio, en el libro anterior[36], quien nos informa, mejor que ningún otro, de las cuatro clases de etites conocidas en el mundo antiguo[37]. Pero Plinio, además, e inmediatamente, nos indica el empleo amulético de esta piedra[38]. Lo mismo (y algunos detalles más de interés) puede leerse en el *Codex Vindobonensis* 93 (*de materia medica*), escrito en latín, datado en el siglo XIII, en los fol. 130r y 130v., habla del águila animal (fol. 130r, ítems 1 y 2), y de la piedra águila (etites), en fol. 130v (ítem 3)[39] 3. *Para que una mujer estéril quede embarazada.* (Se cree) que la piedra que se encuentra en el estómago o en el nido del águila, es un buen amuleto para las embarazadas. Sin embargo, algunos, por carecer de plumas, piensan que no pertenece a este animal, llamado Aetos y cuya fuerza y nombre posee la "piedra del águila". Este último parece seguir literalmente a Plinio. En el manuscrito medieval se insiste en el carácter amulético de la piedra etites, y su función tradicional de favorecer el parto, e incluso, añade, hacer concebir a las mujeres estériles. Es importante también la "ampliación" del espectro terapéutico otorgado al águila-animal, en los ámbitos de la oftalmología y de las dolencias nervo-musculosas. En estas última se

---

[35] Plinio, *N.H.* XXXVII, 187.

[36] Plinio, *N.H.* XXXVI, 149-150.

[37] [149] Las etites son muy célebres a causa de su nombre. Se encuentran en los nidos de las águilas, tal como dije en el libro décimo de esta obra. Según cuentan, se hallan siempre en el nido por parejas, una macho y otra hembra, y las águilas en cuestión no crían sin ellas; por eso hay sólo dos piedras. Son cuatro las clases de etites. La de África es menuda y blanda, como si tuviera en el interior de su vientre una arcilla suave y blanca; dicen que se deshace y que es hembra. En cambio, la segunda procede de Arabia, es macho, dura, color nuez de agalla o rubia y tiene en su vientre una piedra dura. [150] La tercera se encuentra en Chipre: su color se parece al de las procedentes de África, si bien es de tamaño mayor y aplanada, mientras que las otras clases son esféricas; tiene en su vientre una arena muy bonita y piedras pequeñas y es tan blanda que se deshace entre los dedos. La cuarta clase es la llamada tafiusa, procedente de los alrededores de Leúcade, en la Taphiusa, una comarca situada a la derecha yendo por mar desde Itaca hasta Leúcade; se encuentra en los ríos y es blanca y redonda; tiene en el vientre una piedra llamada *callimus*, sin nada de tierra. (Plinio, *N.H.* XXXVI, 149-150. Traducción de A. Domínguez García y H-B. Riesco).

[38] Plinio, *N.H.* XXXVI, 151: "Las etites, envueltas en las pieles de los animales sacrificados y colgadas como amuletos al cuello de las mujeres embarazadas o de las hembras preñadas de los cuadrúpedos, mantienen al feto en su sitio, y no deben quitarse hasta el momento del parto; en caso contrario, se produce la caída de la matriz. En cambio, si no las retiran en el momento del parto, en modo alguno podrán dar a luz". En el mismo sentido se expresan: Eliano, *Hist. Anim*. I, 35; Plinio, *N.H.* XXX, 130; Solino, XXXVII, 15; Prisciano, 986; Dioscórides, V, 160.

[39] El texto dice así:

El águila:

1. *Para las cataratas*. Haz un masaje con hiel de águila, mezclada con miel ática. Aglunos creen que es bueno (añadir) a esta medicina una dracma de eléboro blanco o media (dracma) de mirra y la misma cantidad de miel ática, y hacer un masaje con ello después de templarlo.

2. *Para la ciática.* La pata del águila, arrancada del muslo por la articulación, elimina la ciática, es decir, el dolor de cadera, si se (aplica) en el lado derecho para la izquierda, y en izquierdo para la derecha.

intenta claramente "traspasar" al paciente las extraordinarias cualidades ópticas del águila (remedio para los ojos) así como la fuerza y musculatura de sus patas, aplicada directamente sobre la cadena o parte alta de la pierna humana enferma. No se trata, pues, de un remedio "químico" sino de traspasar por *sympatheia* física "lo bueno a lo enfermo", según hace (si bien en sentido contrario) la magia. Interesa otro fragmento, otro remedio que da antes el *Codex Vindobonensis,* relacionado con la vista y el águila. Se trata del folio 47r, donde habla de la planta *Latuca silvatica*[40], "llamada por los griegos *Tridax* agria, por otros *Chieration*, por otros *Aspedelon*, por otros *Pieris*, por los egipcios *Ibosor*, por los ítalos (los latinos) *Lutuca silvatica*. Crece en los lugares cultivados y arenosos"[41]. Y enseguida se añaden sus propiedades/cualidades para combatir "la debilidad de la vista": "Se cuenta que el águila, cuando tiene intención de volar a gran altura, come *Latuca silvatica*, para reconocer la naturaleza de las cosas. (Tú) tritura la planta y extrae el jugo de sus hojas, unta con ello y con miel ática (los ojos), aumentará la vista". Es un claro ejemplo más de "traspaso" de poderes o cualidades tópicas del animal hacia el enfermo. Hay que decir, no obstante que éstas no son las propiedades amulético-benefactoras que tiene la piedra etites en la *Kyranides* I (letra α), o el mismo caso al hablar del *evanthos* o piedra especular en ε, de la que Plinio explica sus variedades[42]. El ave que cita *Kyranides* I (letra α) es simplemente águila (ἀετὸς πτηνόν), sin adjetivo, cuando muy bien podría haber especificado, en relación con la piedra, que se tratara de un *aquila chrysaetus* o águila dorada, de la que habla el sofista Claudio Eliano[43]. Relata las cualidades extraordinarias de este águila, capaz de atacar furiosamente, y matarlos, a los toros posándose sobre su cerviz, hendiendo su pico con fuerza y conduciendo al animal hacia un precipicio tapándole los ojos con las alas; una vez muerto le desgarra el vientre y se ceba en sus vísceras sin dejar que otro animal se le acerque. Tras el festín, "exhala sobre el cadáver un aliento fétido" y lo abandona a los carroñeros. En otro lugar el mismo Eliano[44] habla de ciertas aves que se protegen contra los hechizos. "Gracias a un cierto natural instinto misterioso y admirable –dice el naturalista– incluso los irracionales se protegen de los ojos de los hechiceros y de los brujos" (Βασκάνων ὀφθαλμοὺς καὶ γοήτων φυλάττεται καὶ τῶν ζῴων τὰ ἄλογα φύσει τινὶ ἀπορρήτῳ καὶ θαυμαστῃ). Entre otros cita el caso de las águilas, que cogen la piedra que se llama igual que ellas, "piedra-águila". Dicen que esta piedra es buena para las mujeres preñadas, pues con ella evitan los abortos" (προβάλλεται δὲ καὶ κόρυδος ἄγρωστιν, ἀετοὶ δὲ τὸν λίθον, ὅσπερ οὖν ἐξ αὐτῶν ἀετίτης κέκληται. λέγεται δὲ οὗτος ὁ λίθος καὶ γυναιξὶ κυούσαις ἀγαθὸν εἶναι, ταῖς ἀμβλώσεσι πολέμιος ὤν). En la la letra υ (*upsilon*) también se alude al águila-ave.

---

[40] Es decir, la lechuga silvestre.
[41] D. Gracia / Ch.H. Talbot y otros (1997:103).
[42] Plinio, *N.H.* XXXVI, 162.
[43] Elian. *Hist. Animal*. II 39.
[44] Elian. *Hist. Animal*. I 35.

BERILO. En la letra β, βήρυλλος λίθος. La piedra berilo tiene "propiedades similares a las esmeraldas"[45]. En el *Lapidario náutico*, que prescribe amuletos para la buena navegación (Ὅσοι τῶν λίθων εἰς ἀνακωχὴν ζάλης καὶ τρικυμίας θαλάσσης)[46], se atribuyen otras propiedades benefactoras al berilo distintas de las indicadas en *Kyranides* I. En la citada obra leemos: "El berilo, transparente, brillante, del color del mar. Grábese allí a Poseidón sobre un carro con dos caballos (Γλυφέσθω ἐν αὐτῷ Ποσειδῶν ἐφ᾽ ἅρματι διπώλῳ βεβηκώς). Protege al que viaja por mar, y lo lleva (el amuleto), de los embates de las olas"[47]. En el lapidario Damigeron-Évax se prescribe un amuleto hecho con esta piedra[48]. Por tanto coinciden en buena parte *Cyranides* I y Damigeron-Évax en conceder a este amuleto buenas propiedades para el amor y la fidelidad de la pareja, quizás por el hecho mismo de ser esta piedra "jupiterina", siendo, en el sentido astrológico, este dios el que actúa como "los pulmones del cosmos"[49] (de ahí posiblemente la benefacción médico-amulética para curar las afecciones respiratorias) y que evita los problemas. El cuervo (símbolo antiguo del amor conyugal) y la langosta marina (símbolo de Afrodita), potencian la vida sexual. La hierba sabina, como sabemos también por el *De Materia medica* de Dioscórides[50], tiene propiedades diuréticas, remarcadas en la acción amulética descrita en estas recetas.

Piedra *GNATHIOS*. En letra γ: γνάθιος λίθος. El Damigeron-Évax llama a esta piedra *epignathion*, pero se trata de la misma, pues se describe allí un amuleto con elementos comunes al de *Kyranides* I, pero con propiedades distintas[51]. Cabe destacar

---

[45] Plinio, *N.H.* XXXVII, 76. En los capítulos 76-79 habla Plinio de las variedades y de su uso como joyas.

[46] El texto en Halleux / Schamp (1985:181-189).

[47] *Lap. náutico*, 3: Βήρυλλος ὁ διαυγὴς καὶ λαμπρὸς ὁ θαλασσόχρους. Γλυφέσθω ἐν αὐτῷ Ποσειδῶν ἐφ᾽ ἅρματι διπώλῳ βεβηκὼς καὶ ἐν τοῖς διὰ θαλάσσης ὁδεύουσιν ἀπήμων ταῖς ταραχαῖς ἔστω. Sobre los amuletos para la navegación, y los relacionados en general con las aguas marinas, Perea Yébenes (2008).

[48] §25, *lapis berillus: 1. Berillus lapis, hic magnus lapis est et lucidus, subserenus, clarus, similis oleo Apollinis. 2. Sculpis in eo locustam marinam et sub podes eius corniculam, et sub gemma ponis herbam sauinain modicum auro inclusam. 3. Consecratus gestatus amorem coniungit et maiorem omnium facit. 4. Praeterca facit hic lapis ad oculorum vitia, et ad omnem ualitudinem si eum in aquam miseris et ipsam aquam potui dederis. 5. Rupto spiritu et suspiriis et epatis dolore liberat.* (1. La piedra berilo es una piedra importante; es brillante, serena, clara, parecida al aceite de Apolo. Grabe allí una langosta, y a sus pies una corneja, bajo la piedra coloque hierba sabina con un poco de oro. Consagrada, y llevada consigo, une en el amor y lo hace crecer generosamente. Además esta piedra es útil contra las enfermedades de los ojos y de cualquier otra enfermedad si la introduce en agua y la da a beber. También elimina los eructos, las dificultades respiratorias y el dolor de hígado).

[49] Ptolomeo, *Tetrab*. III, 13, 148.

[50] Dioscor. *Mat. med.* I, 76, 7-8.

[51] §66, *lapis epignathion. 1. Epignathion lapis, sculpis glaucium avem, idest upupa, et sub pedes eius piscem glaucium et oculis eorum animalium dextris sublatis [idest tultis] et include eum in auro, et munditer gestatus facit quasi in tenebris terribilia daemonia apparere interdiu. 2. Si autem quidquid dixerit, creditur eidem. 3. In dormitione auteim si quis usus fuerit eo, aliqua fantasmata vera videbit. 4. Nocte eo non uteris.* (1. Grabe (en la piedra) un pájaro *glaucius*, es decir, una abubilla, y en sus patas un pez *glaucium*. Levante [es decir, arranque] los ojos derechos de estos animales, rodeelos con oro y llévelos en estado de pureza. (La

la homofonía del término *glaucum* relativo a la abubilla (gr. γλαυκίον; lat. *upupa*), y al pez *glaucum*, que hace que, desde tiempos remotos[52], se relacione este brillo con la piedra *gnathios* y el poder mágico. En el mundo antiguo la abubilla tiene una amplia literatura folclórica relacionada con la superstición y la magia[53].

DENDRITRAS. En letra δ: δενδρίτης. La piedra citada se refiere posiblemente al coral, que tiene forma de árbol. De ahí que Plinio se refiera al la *dendritis* de color blanco, asignándole un curioso empleo: "Se entierra al pie del árbol que va a ser cortado para impedir que se embote el filo de las hachas"[54]. Aunque la piedra coral tiene su propia denominación, κοράλλιον, o λίθος κοράλιος, a cuya potencialidad mágica se refieren varios lapidarios: el *Lapidario Órfico* (522-523); el *Lapidario náutico* (§5), los *Kerygmata lapidarios órficos* (§ 20), y el Damigeron-Évax (VII, 3). Plinio la llama *gorgonia* o "Piedra de la Gorgona "[55].

EVANTOS o piedra especular. En letra ε: εὔανθος λίθος. Al hablar de la piedra especular, quizás una mica, o quizás mejor un yeso o alabastro, que se corta fácilmente en láminas[56], Plinio el Viejo alaba la calidad de la variedad hispana, que se colectaba en los alrededores de *Segobriga*, en la Hispania Citerior[57], aunque también se recoge en otros sitios, como Chipre, Capadocia, Sicilia, y en Bolonia (Italia), donde se encuentra fósil. Esta variedad "fósil" sirve a Plinio para hacer una disquisición acerca de la teoría aristotélica de las "exhalaciones secas" que dan origen a los metales y a los fósiles: se trata de emanaciones de calor que surgen desde el fondo de la tierra y que solidifican "el agua" primera de que están formadas las piedras, especialmente los cristales, como creía también Posidonio. Según Plinio, siguiendo a otros naturalistas, hay "abrazos mutuos de fuerzas opuestas", de modo que el aire y el fuego (elementos ligeros de la masa cósmica), se ven oprimidos por el agua y la tierra (elementos pesados), y a la vez aquellos evitan que éstos se caigan[58]. La idea la recalca Plinio

---

piedra; el amuleto) hará que durante el día te asalten una especie de pesadillas demoníacas como en tinieblas. 2. En cualquier cosa que digas, serás creído. 3. Si la llevas en el momento de ir a dormir, verás auténticos fantasmas. No debe ser usada durante la noche).

[52] Alejandro de Myndos, citado por Ateneo, IX, 395C.

[53] Aristóteles, *Hist. Anim.* IX, 15, 616 b 1-2. Además del empleo de partes de este animal en los amuletos de *materia medica*, cabe recordar las supersticiones sobre esta ave contadas por Jerónimo, *Comm. In Zach.* I, 6 (P.L. 25, col. 1521: *upupam autem, quae nos de Graeci nominis similitudinem traximus, nam et ipsi popam apellant ab eo, quod stercora humana consideret, avem dicunt esse spurcissimam, semper in sepulcris, semper in humano commorantem; denique et nidum ex eo facere dicitur, et pullos suos de vermiculis stercoris alere putrescendi*); e Isidoro, *Etym*. XII, 7, 66 (*...upupam Graeci appelant eo quod stercora humana consideret, et faetenti pascatur fimo; avis spurcissima, cristis extantibus galeata, semper in sepulcris et humano stercore commorans. Cuius sanguine quisquis se iunxerit, dormitum pergens daemones suffocantes se videbit*). El mal olor que despide el pájaro se relaciona con mal olor de los sepulcros, y (en el caso de Isidoro) con el hedor demoníaco. Estas fuentes cristianas copian casi literalmente el texto del lapidario Damigeron-Évax, §67.

[54] Plinio, *N.H.* XXXVII, 192.

[55] Plinio, *N.H*. XXXVII, 164. Las mismas propiedades que describe Plinio, las amplia Isidoro *Etym*. XVI, 8, 1 y XVI, 15, 25.

[56] Plinio, *N.H.* XXXVI, 182.

[57] Plinio, *N.H.* XXXVI, 160 y XXXVII, 203.

[58] Plinio, *N.H.* II, 11. Ver sobre el tema: Domínguez García / Riesco (1993:29).

precisamente al hablar de la piedra especular cristalina, "que se extrae de pozos muy profundos", y añade que "del mismo modo que el agua se petrifica en ellos, cuando también los animales caen en estos pozos, al cabo de un solo invierno la médula de sus huesos adquiere esta misma naturaleza pétrea"[59]. El naturalista, obviamente, está explicando el origen de los fósiles por sistema aristotélico de las exhalaciones[60]. Recuerdo esta explicación pliniana, razonada aunque equivocada, para indicar que quizás esa referencia a los animales salvajes "petrificados" esté en el origen de lo que el libro *Kyranides* I asigna aquí a la piedra especular y al amuleto que compone, cuyas virtudes, entre otras es la de "espantar a todo animal salvaje" (πᾶν δὲ θηρεί ον φευξεταί σε). Aquí se alude a que debe ser una piedra "totalmente dorada" (πά γχρυσον). Quizás sea una referencia a la piedra *phengites* ("iluminada") de la que hablan Plinio y Suetonio[61] para referirse a una variedad de alabastro de Capadocia, cuyas minas se descubrieron en época de Nerón. Era una piedra extraordinariamente dura como el mármol, blanca, y muy traslúcida "incluso en la parte que presentaba vetas amarillas", que le daría un aspecto dorado. Sobre la piedra ha de grabarse la imagen de Afrodita anudándose el cabello en lo alto. En las colecciones de glíptica se conoce esta iconografía.

ESMERALDA. El letra ζ: ζμάραγδος λίθος. La piedra verde esmeralda fue, en efecto muy apreciada por su alto valor[62]. Hay o había, según Plinio, algunas variedades particularmente raras, como la de Media, que "son onduladas y en su interior presentan formas, por ejemplo, de adormidera, pájaros, cachorros o plumas. Sin embargo, parece que originariamente son verdes, ya que en aceite recuperan su tonalidad, y no hay esmeraldas de tamaño superior a ellas"[63]. En *Kyranides* I se indican las propiedades de la piedra y amuleto hecho con ella: combatir los sueños delirantes, el terror y todo lo monstruoso (καὶ φόρει πρὸς ταραχώδη ἐνύπνια καὶ θάμ βει καὶ ὅσα σεληνιαζομένοις ἀνήκει); y también es buena, en medicina interna, para curar los cólicos. Plinio, sin embargo, da otras bien distintas, haciéndose eco de lo dicho por los magos antiguos: ser útil para los oradores[64], propiedades que *Kyranides* I atribuye a la piedra / amuleto *evanthos* (letra ε).

HEFAISTITA. Piedra citada en la letra η: ἡφαιστίτης λίθος. La "piedra de Hefesto" es de color rojo intenso como fuego[65]. Está relacionada con el mito de Orión[66] y con la constelación de Escorpión, como aparece en un amuleto descrito en el Libro Sagrado de Hermes Trismegisto[67]. Por su aspecto o sus efectos es llamada

---

[59] Plinio. *N.H.* XXXVI, 161.

[60] G. Pinna (1982:23 ss.)

[61] Plinio. *N.H.* XXXVI, 193 y Suetonio, *Domic*. XIV, 4.

[62] Plinio, *N.H.* XXXVII, 6; 8; 62-75 (sobre sus cualidades y variedades de esta piedra).

[63] Plinio. *N.H.* XXXVII, 71.

[64] Plinio, *N.H.* XXXVII, 118.

[65] Según Plinio, *N.H.* XXXVII, 166, "la autenticidad de esta piedra queda probada si, al echar sobre ella agua hirviendo, el agua se enfría al instante, o, si puesta al sol, prende fuego inmediatamente a la madera seca".

[66] Waegeman (1987:59).

[67] Waegeman (1987:59).

"piedra de fuego", πυρίτης, pirita. Plinio indica algunas propiedades extraordinarias como "enfriar el agua que hierve"[68].

TIRSITES. En letra θ: θυρσίτης λίθος. El prefijo τυρ-, que aparece en tres elementos que forman este amuleto lo relacionan con lo dionisíaco, como la propia palabra del mineral tirsites. Es posible identificarla con la piedra que Plinio llama *meda,* "o de Media", también llamada "piedra de Medea", que tiene "venas de color de oro, desprende u sudor color azafrán y sabe como el vino"[69]. Esta piedra *meda*, así descrita (μεδικος λίθος)[70], aparece en el στοιχεῖον μ, para prevenir o curar disfunciones de la circulación sanguínea, y particularmente las hemorroides y las afecciones del ano.

JASPE VERDE. En letra ι: ἴασπις λίθος χλωρός. El amuleto es muy potente para las enfermedades del estómago y los trastornos digestivos. Galeno recomienda también el uso del jaspe verde para estos fines[71]. En este caso la teoría del recetario amulético de *Kyranides* I tiene correspondencia con la práctica mágica, pues sabemos que hay muchas piedras jaspe, grabadas con nombres bárbaros y signos mágicos, y la imagen del δαίμων egipcio Chnoubis[72]. Las gemas de Chnoubis se asocian indudablemente con los remedios estomacales de la parafarmacia mágica[73].

OBSIDIANA. En letra κ y suplemento *ad kappa,* ὀψιανος λίθον, o también κιναίδιος. Según Plinio es color negro intensísimo (*nigerrimis coloris*)[74], aunque Isidoro, coincidiendo en este aspecto con el *Lapidario náutico*, dice que "es verde unas veces y otras negra" (*virens interdum et niger aliquando*)[75]. Se utiliza como gema, y como "espejos en las paredes, reflejando sombras en lugar de imágenes a causa de su espesa transparencia"[76]. La piedra está consagrada a Cronos, y según el Damigeron-Évax[77], a *Dis Pater* (sc. Júpiter o Plutón).

La obsidiana es una de las piedra que adornan la diadema de Afrodita[78], κέστὸς ἱμὰς ᾽Αφροδίτης, que lleva además las piedras: λυχνίτης λίθος (lychnites), ἀδάμας (diamante); ὁμοσάρδια λίθος (homosardia); ἀχάτης λίθος (ágata); νεμεσίτης λίθος (piedra de Némesis / nemesita); μαργαρίτης (perla); σεληνί της λίθος ("piedra de la luna" / selenita).

---

[68] Plinio, *N.H.* XXXVII, 166: "La piedra de Hefesto posee también, como los espejos, la propiedad de reflejar las imágenes, pero de un rojo intenso. La autenticidad de esta piedra queda probada si, al echar sobre ella agua hirviendo, el agua se enfría al instante, o si puesta al sol prende fuego inmediatamente a la madera seca".

[69] Plinio, *N.H.* XXXVII, 173.

[70] Μήδός en otros lapidarios, Halleux / Sachamp (1985:35) index.

[71] Galeno, ΠΕΡΙ ΚΡΑΣΕΩΣ ΚΑΙ ΔΥΝΑΜΕΩΣ ΤΩΝ ΑΠΛΩΝ ΦΑΡΜΑΚΩΝ 12.207.5-8: ἐντιθέασί τε καὶ δακτυλίῳ αὐτὸν ἔνιοι καὶ γλύφουσιν ἐν αὐτῷ τὸν τὰς ἀκτῖνας ἔχοντα δράκοντα, καθάπερ καὶ ὁ βασιλεὺς Νεχεψὼς ἔγραψεν ἐν τῇ τεσσαρακαιδεκάτῃ βίβλῳ.

[72] Delatte / Derchain (1964:54-73).

[73] Sobre el tema es fundamental el reciente estudio de A. Mastrocinque, en *SGG* I (2003:78-82).

[74] Plinio, *N.H.* XXXVI, 196.

[75] Isidoro, *Etym*. XVI, 16, 5.

[76] Isidoro, *Etym*. XVI, 16, 5: *crassiore visu et in speculis parietum pro imagines umbras reddente.*

[77] Damigeron-Évax, 25.

[78] Mastrocinque (2005:225-226).

El papel de Afrodita en el *Kyranides* I es excepcional. Cabe recordar que algunos manuscritos el libro se titula Κόρη Κόσμοῦ (Virgen del Mundo) o *Afrodita*[79]. En el mundo griego hemos de remontarnos a la *Ilíada* para leer la primera noticia sobre el cinturón mágico de Afrodita, que proporciona a la mujer que lo tiene el cumplimiento de todos sus anhelos amorosos. La escena describe un diálogo entre dos diosas engalanadas, Hera, esposa de Zeus, y Afrodita. Para su encuentro con Zeus, la primera se viste primorosamente con el delicado vestido que le había proporcionado Atenea: "se ciñó el cinturón, ajustado con cien flecos, y se puso en los bien perforados lóbulos los pendientes de tres colgantes como moras, que irradiaban un brillo encantador. La divina entre las diosas se tocó por encima con un hermoso velo, recién hecho, de un blanco brillante como el sol. En los lustrosos pies se calzó unas hermosas sandalias. Y tras ataviar su cuerpo con estos adornos, echó a andar fuera del tálamo, llamó a Afrodita". Hera, a pesar de su guisa, se siente insegura, y le pide a Afrodita "seguridad en el amor / en el acto amoroso". Afrodita no se niega, y le da el remedio infalible: su cinturón mágico:

Se desató del pecho la recamada correa bordada, donde estaban fabricados todos sus hechizos: allí estaba el amor, allí el deseo, allí la amorosa plática, la seducción que roba el juicio incluso a los muy cuerdos. Se lo puso en las manos, la llamó con todos los nombres y dijo: "Toma ahora, métete dentro del regazo con esta correa bordada en la que todo está fabricado y te aseguro que no regresarás sin haber realizado lo que tus sentidos anhelan". Así hablo (Afrodita) y sonrió la augusta Hera, de inmensos ojos... (*Ilíada* XIV, 214-222)[80].

El κεστὸς de Afrodita en la *Ilíada* es claramente un cinturón, porque Afrodita, en esta escena, es actriz pasiva. Pero en la acción amorosa Afrodita no puede desprenderse de su cinturón mágico: desnuda, lo incorpora a su cabeza. En la *Kyranides* I se expresa claramente esta idea con la expresión κεστὸς ἱμὰς, que significa cinta o correa, y que puede referirse tanto al ceñidor de la cintura (ζώνη) como a la cinta que se pone sobre la frente a modo de "corona amorosa", es decir la diadema (διάδημα). El término κεστὸς en la literatura "mágica" tardía[81] se refiere igualmente tanto al ceñidor de cintura como a la diadema, pero pierde su entidad literaria, metafórica, para convertirse en un modelo instrumental, un objeto-tipo, que la divinidad da a los hombres y mujeres para mejorar su sexualidad, sus relaciones personales y su encanto personal. Así, el cinturón deviene, sin más, en medio (y remedio) divino.

---

[79] Festugière (1986:204).

[80] Ἦ, καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα
ποικίλον, ἔνθα δέ οἱ θελκτήρια πάντα τέτυκτο·
ἔνθ᾽ ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ᾽ ἵμερος, ἐν δ᾽ ὀαριστὺς
πάρφασις, ἥ τ᾽ ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.
τόν ῥά οἱ ἔμβαλε χερσὶν ἔπος τ᾽ ἔφατ᾽ ἔκ τ᾽ ὀνόμαζε·
τῇ νῦν τοῦτον ἱμάντα τεῷ ἐγκάθεο κόλπῳ
ποικίλον, ᾧ ἔνι πάντα τετεύχαται· οὐδέ σέ φημι
ἄπρηκτόν γε νέεσθαι, ὅ τι φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς.
Ὣς φάτο, μείδησεν δὲ βοῶπις πότνια Ἥρη...

[81] Sobre el *kestos* de Afrodita, Kaimakis (1976:62-67); Bonner (1949:1-6); Mastrocinque (2003:60-61).

LICHNITES, *suppl. ad* κ: λυχνίτης λίθος. Según el *lapidario de Sócrates y Dionisio*[82] el lignito sería una variedad del carbunclo puro, que tiene color de sangre (αἱματοειδής). La piedra *ánthrax*-carbunclo está asociada, por su aspecto, al fuego. El citado lapidario da una receta amulética hecha con esta piedra para evitar los naufragios[83]. En *Cyranides* I la piedra lignito hace las veces o tiene las propiedades de la piedra ceraunia en otros lapidarios[84]. En *Cyranides* se cita la piedra ceraunia o pedernal (κεραυνίτης λίθος) como una de las que forman la diadema de Afrodita.

DIAMANTE, *suppl. ad* κ*:* ἀδάμας. La diadema de Afrodita también lleva la piedra diamante, consagrada a Ares solamente en este lapidario[85]. Esta piedra diamante no es el diamante que conocemos hoy convencionalmente; se trata posiblemente de una variedad del diamante –del carbono puro y traslúcido–, quizás el corindón[86], si hacemos caso a Teofrasto[87], que recoge tradiciones anteriores. El *lapis adamicos* que se describe en el Damigeron-Évax es "una piedra húmeda y traslúcida de un color como marino aunque más oscuro, como el jacinto" (*lapis humidus est, lucidus, quasi marino colore nigrior, aut magis velut hyacinthus*)[88]. La mención a la "rosa de Afrodita" citada en *Cyranides* I está relacionada quizás con la noticia mitológica que se lee en *Geoponica* XI, 17, según el cual una rosa blanca se volvió roja por la sangre de Afrodita.

ZAFIRO, *suppl. ad* κ. Piedra que adorna la diadema de Afrodita[89]. La piedra zafiro en Damigeron-Évax se relaciona con las tempestades, provocándolas, y por tanto "no ayuda" a salvar de los naufragios[90]. Aquí (en el suplemento a la letra κ) no se indica el color de la piedra zafiro, σάφειρος λίθος. Más adelante, en la letra sigma, de nuevo se usa la piedra zafiro en el amuleto prescrito. En esta ocasión el zafiro azul debe ser la piedra lapislázuli. Esta identificación está ya en Plinio[91].

HOMOSARDIA, *suppl. ad* κ: ὁμοσάρδια λίθος. Especie de ónice, según Plinio[92]. Es una piedra "de fuego". Las piedras macho son muy brillantes, las hembras, crasas[93]. La piedra según el lapidario Damigeron-Évax, "llevada por las mujeres las

---

[82] Edición de Halleux / Sachamp (1985:167).

[83] Si se graba en esta piedra una Atenea en pie sosteniendo en la mano derecha un pájaro que se llama *herodios* (ὄρνεον τὸ λεγόμενον ἐρώδιον), y en la mano izquierda un casco, y se lleva (la piedra-sello) tras haber sido consagrada, proporcionará a quien la lleve triunfo sobre todos sus enemigos y rivales. Le hará comportarse con amabilidad y comprensión, capaz de realizar cuanto se proponga, y superar los naufragios (καὶ ναυαγίων ἀνώτερον). (*Socr. et Dion*., 29).

[84] Plinio, *N.H.* XXXVII, 134-135; Damigeron-Évax, p. 29. Waegeman (1987:206).

[85] Comentario en Waegeman (1987:207-208).

[86] Barb (1969:66-82).

[87] Teophr. *Lap*. 19.

[88] Damigeron-Évax 62.

[89] Mastrocinque (2005:227-228).

[90] Damigeron-Évax, 22, 2

[91] Plinio, *N.H.* XXXVI, 198, sobre el zafiro, que remite a XXXVII, 127, sobre el o los lapizlázuli, que nunca son transparentes, "que no se pueden tallar por culpa de los nudos cristalinos que tienen en el interior". Sobre los zafiros, además, Plinio, *N.H*. XXXVII, 71, 139 y 151.

[92] Plinio, *N.H.* XXXVII, 181 y 105-106 (clases de la piedra sarda).

[93] Plinio, *N.H.* XXXVII, 106.

hace amables" (*bonus portatus a mulieribus amabilis es*)"; y se dice la forma en que ha de hacerse un amuleto: "graba sobre ella una uva y envuélvela con una hoja de hiedra" (*sculpis in eum vineam et hederam involutam*). Mastrocinque identifica esta piedra con la sarda[94] u ónice sardo.

ÁGATA, *suppl. ad* κ: ἀχάτης λίθος. Piedra muy bien conocida y descrita en los lapidarios[95]. Entre las propiedades prodigiosas está la capacidad de alejar las trombas marinas y detener el curso de los ríos[96]; pero para que sean eficaces han de ser atadas a modo de amuletos con crines de león. "Atadas con pelos de hiena alejan la discordia de la casa"[97]; también confiere invencibilidad a los atletas. Es, pues, una piedra potente para la diadema de la diosa del amor[98]. El Damigeron-Évax insiste en las propiedades amuléticas de la piedra, bien medicinales (curar heridas, mezclada con vino, las mordeduras de las víboras), o propiedades que ayudan a vivir mejor a los humanos, en su psicología (proporcionándole protección y elocuencia) y su aspecto físico, dándole fuerza (*portatus autem in tutamentum erit, et facundum et potentem et gratum et suadentem facir eum qui portat, sed et robustum*)[99]. La "buena comunicación" entre humanos, o entre humanos y dioses explica que en *Kyranides* I esté asociada a Hermes (δύο λίθους <ἀχάτας> ... ʿ Ερμῆν κηρύκιον ἔχοντα).

NEMESITA o piedra de Némesis. Es una de las piedras que adorna la diadema de Afrodita[100], *ad* κ: νεμεσίτης λίθος, y también en la letra ν. Está asociada a Némesis. No faltan gemas mágicas con los atributos que se citan en esta letra de *Cyranides* I. Un ejemplo es la gema estudiada en su día por C. Bonner[101], con imagen de Némesis y la rueda, con la inscripción Νέμεσει βοήθει. El British Museum guarda otro espléndido ejemplar de Némesis, una cornalina, con la imagen de la diosa, con la ruda y la rama, y la imagen de Afrodita; por encima de ellas los símbolos de la Luna y del astro Venus[102], debajo, en el exergo de la gema aparece la palabra φυλασσα, definiendo el carácter protector de este amuleto-filacteria. Y al dorso de la gema se leen los nombres de los démones Ιαο, Σαβαω, Αδωναι, Ζαβουρε, Ιομβω. Otro espléndido ejemplo de la glíptica mágica de Némesis es un jaspe verde y marrón del Museo Cívico de Castelvecchio, Verona, donde aparece Némesis con la rueda a los pies y la rama[103]. La "piedra de Némesis" no es descrita con este nombre por los lapidarios antiguos, y la realidad muestra que los amuletos

---

[94] Mastrocinque (2005:228-229).

[95] Plinio, *N.H.* XXXVII, 5 y 139 (clases), 140-142.

[96] Isidoro, *Etym*. XVI, 11, 1, afirma: "Si damos crédito a los magos, éstos, con una fumigación de ágata, alejan las tempestades y hacen detenerse a los ríos" (*Magi suffitu earum, si creditur, tempestated avertunt, flumina sistunt*).

[97] Plinio, *N.H.* XXXVII, 142. Cf. *Kerygm*. 21.

[98] Mastrocinque (2005:229).

[99] Damigeron-Évax, 17.

[100] Mastrocinque (2005:230-231).

[101] Bonner (1950), fig. 57.

[102] Bevilacqua (1991) nº 22 (con foto y edición). Dibujo de este amuleto en Mastrocinque (2005:229), fig. 12.

[103] Ver al final del presente estudio la fig. 10. La foto procede del *SGG* I, tav. 18.

"de Némesis" no son de una sola variedad. Los hay de piedra hematite, de cornalina o de jaspe[104]. A modo de ejemplo, las pocas gemas de Némesis encontradas en España, o guardadas en colecciones de museos españoles, muestran la variedad de piedras que dan soporte a la imagen de Némesis. Así, una piedra ágata[105] o cornalina en el anillo del llamado "tesoro Bedoya" de Pontevedra[106]; una amatista procedente de Badalona[107]; y una piedra de ágata veteada en la colección de glíptica del MAN de Madrid[108].

PERLA (latín *margarita*[109]; griego σμάραγδος[110] o bien μαργαρίτης como aparece en *Cyranides* I) era considerada una piedra por los antiguos, y no de origen animal, como era también el caso del coral. Las perlas, que servían para elaborar joyas que lucían las ricas damas romanas, también adornaban la diadema mágica de Afrodita.

SELENITA o "piedra de la luna", *suppl. ad* κ: σεληνίτης λίθος. En el libro *Kyranides* I hay pocas concesiones a la astrología. Sólo en la letra π se da la instrucción o recomendación de que el amuleto allí descrito debe hacerse cuando haya luna menguante (ἀποκρούσει σκεύαζε τῆς σελήνης), pero sólo en este suplemento a la letra κ donde se habla de la selenita o piedra lunar y de la Luna. Acerca de esta piedra dice Plinio: "tiene color blanco, transparente, con brillo color miel y en su interior aparece la imagen de la luna y, si el dato es cierto, reproduce día a día la imagen de la luna, creciente y menguante; se cree que procede de Arabia"[111]. Por tanto, la referencia astrológica, como lo fue poco antes la referencia a Helios, queda reducida a su simbología, a la iconografía, expresada con meridiana claridad: "la imagen de la Luna ha de representarse como un busto". Los catálogos de glíptica no muestran esta forma de representar a Luna, que sin embargo es muy frecuente, por ejemplo, en los relieves mithraicos[112].

ÁMBAR. En la letra λ: λύγγουρος λίθος. Plinio habla extensamente de esta piedra[113], en realidad una resina fósil. La "mitología" de esta piedra la asociaba, por la homofonía, con la orina del lince, *lyncurium*[114]. Plinio aporta bastantes usos médicos y amuléticos del ámbar[115]: es un remedio contra la locura y la disuria; colgado del cuello (el

---

[104] Bonner (1950), fig. 57 (hematite); Delatte / Derchain (1964), fig. 256 (cornalina); fig. 257 (hematite); Waegeman (1987:108, notas 2-6).

[105] Según Filgueira Valverde / Blanco Freijeiro (1954:161-180).

[106] R. Casal (1981:115, nº 3).

[107] R. Casal (1981:115, nº 2); R. Casal (1990), nº 313.

[108] R. Casal (1981) 115, nº 1.

[109] Plinio, *N.H.* XXXVII, 12, 14, 15, 49, 52, 204 .

[110] Como aparece en los lapidarios griegos, cfr. Halleux / Schamp (1985:346) index.

[111] Plinio, *N.H.* XXXVII, 91.

[112] Merkelbach (1984:297) (fig. 41, relieve de Ostia); p. 298 (fig. 42, de Roma); p. 302 (fig. 47, de Roma); p. 304 (fig. 50, de Roma, Esquilino); p. 308 (fig. 54, de Roma); p. 318 (fig. 69, de Roma); p. 319 (fig. 319, fiano Romano); p. 323 (fig. 73, de Nersae, Italia); etc.

[113] Plinio, *N.H.* XXXVII, 30, 32, 34-40, 42-53, 185.

[114] Plinio, *N.H.* XXXVII, 34 y 52. En realidad los capítulos 34-50 están llenos de leyendas y mitos sobre los orígenes y el uso esta piedra.

[115] Plinio, *N.H.* XXXVII, 51.

amuleto) cura las fiebres; machacado y bebido con agua de rosas y miel cura las dolencias de los oídos; machacado, y mezclado con miel ática, una vez ingerido es bueno para la vista (aquí coincide con la finalidad del amuleto prescrito en *Cyranides* I); y el polvo de ámbar, tomado en solución o masticado es bueno para los dolores de estómago.

PIEDRA-ESPADA. Citada en el amuleto de la letra ξ: ξίφιος λίθος. El amuleto favorece la adivinación. Esta piedra es desconocida. Parece que es un nombre forzado por el redactor de *Cyranides* I para la estructura de su obra, ya que en los lapidarios griegos no se conoce piedra alguna que comience por esa letra (por equiparación y complemento al "pez-espada, al "pájaro espada" y al "lirio-espada"). En otro lugar del libro primero de *Cyranides* hay una breve descripción de la piedra, que dice así[116]: "Es una piedra conocida por todos. Abunda en todas partes como guijarros, pero especialmente en Capadocia y en Nacianzo. Es de color negro. En Asiria rompen la piedra en pedazos, y cuando fumigan con ella una parte de la montaña donde hay crías de animales los aleja dejándolos a salvo de las bestias salvajes"[117].

ÓNICE. Letra ο: ὀνυχίτης λίθος. En la *Historia Naturalis* Plinio trata acerca de las variedades de esta gema[118] siguiendo los tratados, perdidos, de Sudines[119] (un astrólogo autor de un libro, hoy perdido, sobre las propiedades mágicas de las piedras, que vivió hacia 240 a.C. en la corte del rey Átalo I de Pérgamo), de Zenotemis, de Sótaco y de Sátiro[120]. El prodigio de "volverse invisible" por la acción de un anillo viene posiblemente de la antigua tradición, transmitida por Platón[121] y Heródoto[122], de que el mítico rey mago Giges se hacía invisible cuando volvía la piedra del anillo hacia el interior de la mano[123]. Para tal fin se añade en *Kyranides* I el detalle de untarse la cara con la mezcla oleica o grasa de las lámparas. Plinio asigna la misma propiedad a la piedra heliotropo[124]. Amuleto, invisibilidad y oneiromántica se reúnen en la descripción de una"práctica" del Papiro Mágico V, que de forma parecida a *Kyranides* I, da instrucciones para grabar el anillo, con indicación del tipo de piedra y la figura (divina) que ha de dibujarse. En este caso se trata de una piedra jaspe y del dios Sárapis. También aquí se da el detalle de que la piedra de

---

[116] Sigo la cita y traducción de Waegeman (1987:112).

[117] *Cyranides* I, 14, 8-12.

[118] Sobre la gema ónice y sus variedades, Plinio, *N.H.* XXXVII, 90-91. En ibid., 118 Plinio da noticia de otra variedad de ónice, el llamado "jaspónice" (jaspe + ónice).

[119] Es citado como autoridad por Plinio, *N.H*. XXXVI, 59; XXXVII, 25; 34; 90; 114; 133.

[120] Sobre éste personaje, del siglo IV a.C., Plinio, *N.H.* XXXIV, 51.

[121] Platón, *Rep*. 612b: ἀλλ᾽ αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἤυρομεν, καὶ ποιητέ ον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ᾽ ἔχῃ τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μή, καὶ πρὸς τοιούτῳ δακτυλίῳ τὴν ᾽Αιδος κυνῆν...

[122] Hdt. I, 8. La noticia también está en Filostr. *Vita Apolonii,* III, 8: ...χρώματα, τὴν δὲ ἰσχὺν ἀρρή τους κατὰ τὸν δακτύλιον, ὃν γενέσθαι φασὶ τῷ Γύγῃ.

[123] Platón, *Rep*. 612b: ἀλλ᾽ αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἤυρομεν, καὶ ποιητέ ον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ᾽ ἔχῃ τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μή, καὶ πρὸς τοιούτῳ δακτυλίῳ τὴν ᾽Αιδος κυνῆν...

[124] También esta piedra deja en total evidencia la desvergüenza de los magos, quienes afirman que, si el *heliotropion* se mezcla con hierba y además se recitan una plegarias, el portador de la piedra se torna invisible. (Plinio, *N.H.*, XXXVII, 165).

anillo debe estar "mirando adentro", hacia la palma de la mano cerrada, para que surta efecto[125]. La propiedades médico amuléticas, muy variadas, están descritas especialmente en el lapidario de *Sócrates y Dionysio*[126]: la variedad "rodeada de blanco" es apta para hacer un amuleto "grabando la imagen de un huevo y en medio del huevo un escarabajo"[127], que procura buena suerte; otra variedad, la blanca y traslúcida, es la mejor piedra para grabar amuletos "chnúbicos", bien descrito ahí: "Graba en la piedra las circunvalaciones de una serpiente con la cabeza de un león rodeada de rayos[128]. Llevada consigo esta piedra libra totalmente de los dolores de estómago"[129]. Sorprendentemente el amuleto descrito en la letra ómicron de *Cyranides* I no alude a esta propiedad de la piedra ónice. En realidad –cuestión no explicitada en *Socr. et Dion*. 35– es que la potencia del amuleto para esta materia médico-gástrica está más propiciada por la imagen de Chnoubis que por el soporte lítico que recibe la imagen.

PORFIRITA. En la letra π: πορφυρίτης λίθος. No hay denominación de esta piedra, con este mismo nombre, en los lapidarios. Puede tratarse de la pirita o de la piedra ceraunia, el pedernal[130].

PIEDRA-RINOCERONTE. En la letra ῥ: ῥινοκέρως λίθος. No hay mineral conocido por este nombre; se trata, una vez más, de un artificio del redactor de *Cyranides* I, que aporta a la realización del amuleto un elemento duro, aunque no mineral, pues parece que se refiere al cuerno del rinoceronte, animal que presenta un solo cuerno en la especie india, y dos en la africana. Plinio se refiere a este animal[131] afirmando que los rinocerontes "afilan" o preparan su cuerno frotándolos con las piedras antes de entrar al combate.

TAITES. Piedra empleada en el amuleto de *Cyranides* I, letra τ : ταίτης λί θος εὐανής. El amuleto es efectivo contra la epilepsia, "la enfermedad sagrada" hipocrática. Uno de los libros más importantes del *Corpus Hippocraticum,* el *De morbo sacro*, desde su perspectiva científica critica la idea de difundir esta enfermedad, la epilepsia, como "sagrada", echando la culpa "a los magos, a los purificadores, a los sacerdotes estafadores y a los charlatanes, y aquellos que

---

[125] La práctica dice así: "En una piedra jaspe graba una figura de Sárapis sentado, con su cetro real egipcio y sobre el cetro un ibis; en el reverso de la piedra el nombre, y manténla encerrada. Para su utilización ten el anillo en la derecha y en la izquierda un ramo de olivo y otro de laurel, moviéndolos sobre la lámpara al tiempo que recitas la fórmula siete veces; ajusta en el dedo índice de tu mano izquierda el anillo mirando hacia dentro; pega de esta manera la piedra a tu oído izquierdo y vete a dormir alejándote sin respuesta". (*PGM*, V, líneas 447-458. Traducción de J.L. Calvo y Mª D. Sánchez).

[126] *Sócr. et Dion.*, 32-36 (Halleux / Schamp [1985:162-171]).

[127] *Sócr. et Dion.*, 34.

[128] Es decir, la imagen típica de Chnoubis en las gemas mágicas.

[129] *Sócr. et Dion.*, 35.

[130] Una amplia discusión sobre la identificación, Waegeman (1987:120-128), aportando fuentes medievales árabes.

[131] Plinio, *N.H.* VIII, 71. La especie india era conocida ya por Agatárquides, *De mari Erytraeo,* 71. En Roma se presentaron alguna vez estos animales en exhibiciones de circo: Suetonio, *Aug*. 43, Marcial, *de spectaculis* 9 y 22.

queriendo parecer más piadosos y aprender más cosas", εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφό δρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι)[132].

PIEDRA DE "LLUVIA" o "PIEDRA DE AGUA". En la letra υ: ὑέτιος λίθος. El término ὑέτιος es un *happax*[133] en *Kyranides* I, por el sinónimo ἐνύδρος. Esta última está descrita por Plinio, que la denomina *enhygros* (de ἐν, dentro, e ὑγρός, húmedo), diciendo de la misma que "al agitarla, en su interior fluctúa un líquido, lo mismo que en los huevos"[134]. Solino[135] e Isidoro[136] la llaman del mismo modo, ἐνύ δρος, "piedra de agua". Se trata quizás de una variedad de la calcedonia.

PIEDRA-RANA. En la letra φ: φρύνος λίθος. Puede identificarse con la piedra φρυνίτης, "parecida a una tortuga" (ὅμοιος ... χελώνῃ), citada en el lapidario de *Sócrates y Dionysio*, 52, que la prescribe como amuleto útil "para atraer a las mujeres" (οὗτος χρήσιμός ἐστιν εἰς ἀγωγὴν γυναικῶν). En el mundo egipcio, un remedio médico conocido era un amuleto que representaba el cinturón de Isis. Su finalidad era detener el flujo de sangre durante el aborto[137]. Se usaba para prevenir las hemorragias uterinas[138]**.** Un extenso estudio de M.A. Marcos Casquero[139] sobre las supersticiones relativas a las ranas y sapos me exime de extenderme en más comentarios, salvo para resaltar su importancia y su relación con la ginecología[140].

CHRYSITES. En la letra χ: χρυσίτηγς λίθος. La piedra *chrysites* es una de las preferidas por los médicos para fabricar sus morteros, ya que con el golpeo, el machacado o batido de otros minerales u otras sustancias no desprende partículas[141].

PSORITES. En la letra ψ: ψωρίτης λίθος Se trata de la piedra también llamada πῶρος, pues en otro lugar de *Cyranides* I así se precisa: ψωρίτης λίθος ὁ καὶ

---

[132] *De morbo sacro* 1.22-23.

[133] Para la discusión, Waegeman (1987:162-163).

[134] Plinio, *N.H*. XXXVII, 190.

[135] Solino, 37, 24.

[136] Isidoro, *Etym*. XVI, 13, 9.

[137] Nunn (2002:134).

[138] Contra las hemorragias uterinas o de matriz existen varios tipos de amuletos. Ya en el mundo egipcio un remedio médico conocido era un amuleto que representaba el cinturón de Isis, y su finalidad era detener el flujo de sangre durante el aborto (Nunn 2002:134). En el mundo de la magia greco-romana existen muchos timos de amuletos para este mismo fin, con la representación del útero y/o de la matriz, y su "llave". Sobre las hemorragias uterinas y los amuletos / piedras mágicas: Delatte (1914:75-88); Barb (1953:193-238); Aubert (1989:421-449); Mastrocinque (2003:60-61); Faraone (2002:91-97). De este tipo de piedra mágicas quiero destacar la hematite en el que se ve la imagen de un guerrero (Ares armado) y la leyenda ΔΙΨΑΣ ΤΑΝΤΑΛΕ ΑΙ{ε}ΜΑ ΠΙΕ, es decir, λιψ ς Τανταλε; αἶ{ε}μα πίε ("¿Tienes sed, Tántalo? ¡Bebe sangre!"). Sobre "la sed de Tántalo", Seyrig (1934:1-5); Barb (1952:279-283). Imágenes de estas gemas en: Delatte / Derchain (1964), nº 364, y 407 (imagen también en *Égypte romaine*, 278). Esta última lleva en el reverso las letras IAW sobre una especie de altar; debajo una copa ovoide recuerda una matriz, a cuyos lados se ven serpientes y encima una estrella. En el exergo, la siete vocales y los nombres de los ángeles / démones ADONOEI ADONA(I) y un carácter mágico.

[139] Marcos Casquero (2000). De esta obra nos interesa hora particularmente el cap. 4: "Supersticiones y creencias en ranas y sapos" (pp. 173-225).

[140] Plinio, *N.H.*, XXXVII, 49. Perea Yébenes (2002:202-204).

[141] Plinio, *N.H.*, XXXVI, 157.

πῶρος λεγόμενος[142]. Se trata de una piedra caliza, blanca, brillante y dura[143], aunque algo vulgar para ser tallada o usada en amuletos.

"PIEDRA DEL NACIMIENTO". En la letra ω: ὠκυτόκιος λίθος. La propia da la descripción y explica el sentido de esta piedra desconocida en los lapidarios. En *Cyranides* I, 24, 8-11, leemos: "La piedra okytokios ('del nacimiento') es similar a la piedra-águila (*aetites*), aunque más pequeña. Ambas producen ruido al agitarlas junto a la oreja" (ὠκυτόκιος λίθος ἐστιν, ἐοικος τῷ ἀετίτῃ, μικρότερος δὲ ἐκείνου πλὴν ἀπηχῶν ὡς ἐκεῖνος ἐν τῷ κινεῖσθαι παρὰ τὸ οὐς). Como la piedra-águila o *aetites*[144] la piedra y los amuletos hechos con ella ayudan al nacimiento de los niños, actuando positivamente en el mismo momento del parto.

5. LAS ACCIONES DEL AMULETO LÍTICO

Un amuleto es un objeto, un ente inanimado, simple o compuesto que tiene o se le confieren propiedades extraordinarias. Hay piedras que poseen en sí mismas, dentro, fuerzas o potencialidades identificadas o calificadas como "divinas", por ejemplo los aerolitos o la piedra imán[145]. Esta idea es muy antigua. En la teología menfita de los antiguos egipcios "los dioses entraron en cada clase de madera, de cada clase de piedra, de arcilla, de cada cosa que crece..."[146]. La divinidad está dentro, o participa en las sustancias, en los materiales que el hombre utiliza para todo fin. La nobleza del material se asocia al objeto lujoso, artístico, y a menudo religioso. El objeto, así, posee δύναμις igual que el mago posee δύναμις θείας μαγείας[147]. Esas adiciones pueden ser de muchos tipos: una imagen, una fórmula escrita, pegarlo o atarlo a otro objeto, o tallarlo y darle una forma que pueda asociarse a un δαίμοων, un semidiós, o a un dios, atrayendo hacia sí sus poderes[148]. El texto es

---

[142] *Cyranides* I, 23, 2.

[143] "... que asemeja al mármol de Paros", según Plinio, *N.H.* XXXVI, 132. La misma comparación la hizo antes Teofrasto, *De lapidibus*, I, 7.

[144] Citadas más arriba en las letras *alpha* e *upsilon*.

[145] Curiosamente Platón, en el *Ión* (533d) compara el poder de la poesía inspirada con la atracción que ejerce el imán: ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὂν παρὰ σοὶ περὶ ῾Ομήρου εὖ λέγειν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἥ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ ῾Ηρακλείαν. καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ᾽ αὖ δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ᾽ ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται. Platón relaciona el poder de los objetos mágicos con la "fuerza divina" (θεία δύναμις). Compárense en tal sentido sus divagaciones sobre el origen de las piedras y minerales en el *Timeo* (49b-c; 59b) y en el *Fedón* (110d-e). Sobre el tema ver A. Melero, 46.

[146] R.H. Wilkinson (2003:92). Sobre los préstamos egipcios a la iconografía mágica de los anillos, ver los estudios de Ciampini (2002:27-40), y Sfameni (2002:225-242).

[147] Cf. *PGM* IV, 2449 ss..

[148] C. Alfaro Giner (1999:23-33) presenta en este trabajo una buena síntesis sobre "la ampliación del poder mágico de las piedras: la acción de la imagen, de la lengua y de los números", que me exime de tratar

muy importante en los amuletos hechos con hojas de papiros con *voces magicae* y *epodai*[149], en las tablillas de defixión y en las laminillas de metal, generalmente de oro que enrolladas se usan como filacterias[150]. Marcelo Empírico nos da una interesante "receta talismánica" de este último tipo de amuleto:

> Escribe en una laminilla de oro con una aguja de cobre *oryô ourôdê* (en caracteres griegos en el original) y dáselo o cuélgaselo a quien padece de legañas para que lo lleve suspendido del cuello con un cordel de lino como *praeligamen*. Tendrá una acción duradera y eficaz, si lo haces y lo pones, observando castidad (*Sobre los medicamentos*, VIII, 59).

La compostura o partes del amuleto es importante. Podría decirse que no hay talismanes simples. La composición perfecta forma parte de la ciencia o arte del mago.

Hace mucho tiempo Pfister[151] hizo un ensayo de sistematización funcional de los amuletos, distinguiendo 4 tipos de acciones: A) la apotropaica; B) la sacramental; C) la energética; D) la analógica.

La acción apotropaica (A) repele a las fuerzas contrarias de la naturaleza o los démones malignos. Un texto de Filóstrato cuenta el apedreamiento de un mendigo en Éfeso por la petición del mago-teúrgo Apolonio de Tiana, que descubrió que estaba endemoniado: una vez sometido el demon se levantó en su lugar una estatua (un talismán en definitiva) del "Apotropaico" (τοῦ᾽ Αποτροπαίου ἔδος)[152]. El objeto apotropaico es el más común de los talismanes, su uso es generalizado y "popular"; por eso es el menos relacionado con la magia, y el más con la superstición.

La "acción sacramental" a la que se refiere Pfister consiste en transmitir el *mana* del amuleto a un sujeto carente de él. Este tipo se acerca mucho al rito religioso, y por tanto también toma distancia de la magia.

La "acción energética" tiene como propósito reforzar el poder adquirido (o supuestamente adquirido). Por ejemplo, añadir un elemento nuevo a un amuleto, o someterlo a una ceremonia para acelerar o multiplicar su poder. Este tipo de "acción energética" puede contextualizarse tanto en el mundo de las supersticiones como en el acto mágico.

Estas dos últimas modalidades son, en rigor, casos de *contactus augens* o *adimens*[153]; y actúan, por tanto, como medicamentos "externos", que funcionan por

---

aquí el tema. Aunque también remito, sobre el poder de las piedras y de los anillos, Perea Yébenes (2000:17-36); A. Melero (2002:41-52).

[149] Como las descritas en *PGM* XXVI 580. Sobre la relación entre piedras mágicas y papiros mágicos: Smith (1979:129-136); Schwartz (1981:485-509).

[150] Véase por ejemplo la *lamella* publicada por Gascó y otros (1993:327-335), que ha sido leída así: ‘ Ως Σόδομα καὶ Γο-μορρα ὑπέτα-ξας, οὐτ<ω>ς καὶ τὸ πνευμα· Βαρκιήλ,᾽ Αριήλ᾽ Ακάλμια᾽ Ιάω ᾽ Φαβριήλ Μιχαήλ᾽ Αδωναί Ραγιήλ - - -.

[151] Pfister (1923:I, 374-385), citado por L. *Gil*, *Therapeia,* 200.

[152] Filostr., *Vita Apollonii,* IV, 10.

[153] Gil (2004:200).

homeopatía o alopatía. Por ejemplo, el trozo de tela empapado en sangre catamenial colocado debajo de la copa del hidrófobo; el primer diente caído de un niño que, cuidando de que no tocase el suelo, se ataban las mujeres para calmar el dolor de los genitales[154] ; los ojos de cangrejo que se llevaban colgados del cuello en prevención de las oftalmias legañosas[155], y cuantas plantas y raíces se ataban al enfermo y se ponían debajo de su almohada[156]. Este tipo de medicina basada en las propiedades de las piedras es de tipo "supersticioso" y popular, pero no faltaron intelectuales que le dedicaron atención, como Plutarco[157], o el mismo Plinio, para atacar estas prácticas o para (en algunos casos) aceptarlas.

La "acción analógica" es la más característica del acto mágico. Consiste en transferir a la esfera de la realidad lo representado de una manera simbólica. Esta acción está propiciada por la participación (ceremonial, litúrgica, o escenificada) entre mago y cliente. No se limita a esperar una acción protectora del talismán, sino que se provoca la participación y se incita a la acción. De ahí que ya los propios antiguos llamaran "práctica" a la simulación de una receta mágica, consistente en su recitación y en su preparación pócima.

En cualquiera de estos tipos o acciones amuléticas tiene mucha importancia la materia lítica.

La piedra preciosa, por su valor intrínseco, se usa, más bien, como amuleto apotropaico, bien aplicado sobre un muerto o llevado (colgado al cuello o montado en un anillo) por un vivo. La acción mágica de la piedra reside, más que en su valor, en su *mana* "creado", en la potencia que el mago le ha transferido. En tal sentido, la muerte y el contacto con el muerto, cobran protagonismo por cuanto la muerte tiene una fuerza oculta inmanente, aunque oculta. El talismán multiplica su poder en *contacto directo* con la muerte. Algunos creen que la muerte es capaz incluso de transformar las cualidades físicas de una piedra preciosa, como el rubí, que cambia de color con el frío que ocupa el cuerpo del difunto. A su vez, el talismán debe estar en *contacto directo* con el cuerpo humano para potenciar su eficacia (o simplemente para *ser* eficaz). Este contacto estrecho con el cuerpo del usuario (colgados al cuello, del brazo, de la muñeca o del muslo) creaba una "ligazón", una "atadura"[158] entre el individuo y el objeto, en un primer nivel práctico, y, a un nivel más trascendente, establecían relaciones causa-efecto entre la vida-muerte del individuo y las fuerzas demónicas que se *concentran y se concitan* en el amuleto.

---

[154] Plin., *N.H.* XXVIII 41.

[155] Plin., *N.H.*. XXXII 27.

[156] Ejemplos citados por Gil (2004:201).

[157] Cf. Plut., *De superst*. 168 D; Bidez (1935:25-38). En la citada obra de Plutarco sobre los ríos aporta noticias interesantes sobre montañas y piedras. Y además da nombre de varios autores de tratados sobre propiedades de las piedras, obras hoy perdidas, como debieron ser las de Nicias de Malos, Arquelao, Agatárquidas de Samos, Aristóbulo, Trásilo de Mendes, Heráclito de Sición, Dercilo, y Doroteo el Caldeo, cuyas obras parece que debió consultar Plutarco en el siglo I, o al menos tener noticia fidedigna de su existencia.

[158] De ahí el nombre griego de *periapton*, *periamma* y los latinos de *ligatura* y *adligatura*.

6. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LOS AMULETOS DEL LIBRO *KYRANIDES* I

Visto el conjunto de "recetas amuléticas", es posible hacer algunas consideraciones generales:

A) La escasa presencia o mención a divinidades: Afrodita (ε y κ), Dióniso (θ), Némesis (ν). En total, tres nombres en cuatro amuletos de un total de veinticuatro recetas, a la que hay que añadir el caso especial del suplemento a κ, ese largo e interesante texto que habla del *kestos* de Afrodita, y que menciona a esta diosa, claro, y además a su acompañante Eros, además de Ares "armado", a Helios conduciendo la cuadriga, a Selene "sobre dos toros", a Hermes, a Némesis y a Luna. En el resto de los casos, e incluso en éstos en que se indica que se graben los dioses, la verdadera potencia del amuleto reside "en el conjunto", en la suma de componentes del amuleto.

Con ser importante, tampoco puede compararse la figura de Luna o de Selene en el libro *Kyranides* I con lo dicho acerca de esta divinidad-astro en la *Lunarium* (Σεληνοδρόμιον) de Melampo[159].

Interesa el hecho de que en la letra τ se cite la onomatopeya ΑΙΩ (que emite el pavo real), que en los amuletos adquiere un significado especial por su parecido fónico con IAW, el potente *daímon* gnóstico muy frecuente en gemas mágicas, cuyo fin puede coincidir con el de este amuleto: actuar eficazmente contra la epilepsia y el envenenamiento. Esta noticia del libro *Kyranides* I es muy interesante, y habrá que tenerla en cuenta para explicar la inscripción "bizarra" ΑΙΩ no sólo como una corrupción de IAW.

Sorprende, en todo caso, que no haya especificaciones o alusiones al color de las piedras, ya que la misma piedra puede tener distinto color dependiendo de la geoda de origen. Recuérdese, a modo de ejemplo, las cuatro clases de etites que nombra Plinio[160] y que la letra α de *Kyranides* I reduce a una.

B) El tipo de piedra, o la piedra en sí, es la "base" del amuleto y potencia principal del amuleto. La piedra se indica al principio del texto, con su nombre, en todos los casos.

C) Los pájaros/aves citadas no se citan luego por su nombre en la receta del amuleto. En la mayoría de los casos se observa una doble utilización del ave: a) forma parte de la iconografía grabada sobre el anillo; b) una parte del cuerpo del pájaro o ave sirve para hacer el amuleto, particularmente las alas. Excepcionalmente en β se

---

[159] Donde puede leerse: "Este *lunarium* ha sido compuesto a partir de dos libros. Uno de ellos escrito por el mago Melampo, dirigido a Nechepso rey de Egipto; el otro fue encontrado en Heliópolis de Egipto, en el templo, en la capilla más recóndita, grabada en caracteres sagrados (hieroglifos) bajo el reinado de Psamético, y que fue escrito por tres sabios (hierográmmatas), siguiendo los cambios y el movimiento de la Luna, y que fue dedicado al rey. Y nosotros, habiendo leído ambos libros, los hemos refundido en uno sólo, como se ve aquí. Además he refundido desde el principio las formas (σχήματα; *configurationes*) de la Luna" (Bassi / Cumont y otros 1903:110-113). Sobre Melampo, S. Montero (1997:205-207).

[160] Plinio, *N.H.*, XXXVI, 149-150.

prescribe, para componer el amuleto, el uso de un trozo del corazón de un pájaro (τῆς καρδίας τοῦ πτηνου).

D) Los peces o animales marinos indicados en los encabezamientos de cada receta no se citan por su nombre común en el desarrollo de la receta amulética, sino que lo hacen con la indicación genérica, del tipo: "y el pez en las patas del pájaro". Excepcionalmente en β se prescribe el uso de una parte del animal marin o, una parte difícilmente identificable que se indica metafóricamente como "la así llamada afrodita de la langosta" (τὴν λεγομένην ἀφροδίτην τοῦ καράβου).

E) La botánica de *Kyranides* I es variada pero con una importancia o eficacia disminuida. Variada porque en el encabezamiento de cada una de las letras se cita una planta medicinal, con eficacia probada en la medicina antigua. De hecho, todas ellas son citadas por los herbarios greco-romanos de tipo médico, y particularmente por Dioscórides.

Ahora bien: esa importancia medicinal de las plantas en *Kyranides* es sólo "anecdótica", pues es sólo un componente secundario en la composición del amuleto, y por ende no hay relación directa entre la potencia curativa de la planta y la eficacia del amuleto. Dicho de otro modo: la planta importa a la composición del amuleto, a la forma en que ha de ponerse la planta (casi siempre la raíz), por encima o debajo de la piedra, pero nunca se prescriben jarabes o compuestos *de materia medica* botánica para ser ingeridos.

Por tanto se puede decir claramente que *Kyranides* I no es de ningún modo un *liber herbarius*, a pesar de que se citen 24 hierbas curativas. Sin embargo, algunas de las enfermedades que curan los amuletos, coinciden con las propiedades curativas de las plantas citadas en los encabezamientos. Puede ser coincidencia, o quizás el mago (¿el mago Kyranis?) derive al amuleto las virtudes herbarias.

F) Las enfermedades corporales que curan los amuletos de *Kyranides* I cubren una amplia gama. Actúa beneficiosamente sobre vísceras internas del cuerpo humano vísceras internas (β) (η) (i) (χ), actúan para evitar los prolapsos (υ), y sobre la hinchazón de ligamentos y extremidades (υ). Relacionados con el buen/mal funcionamiento de los órganos internos hay amuletos contra los cólicos (ζ) y malas digestiones (i) (σ). También hay que señalar la ictericia (ϕ).

Enfermedades relacionadas con el aparato respiratorio: asma (β) y tisis (χ).

Enfermedades nerviosas o psicomotrices: dolores de cabeza, migrañas y mareos (π) y vértigo (υ). Especial atención merece en este apartado la epilepsia (τ).

Otro ámbito importante son las enfermedades oculares (λ) (π), así como el ámbito de la fisiología sexual o de la respuesta sexual (+ κ) (σ), con especial incidencia en las enfermedades de la mujer, enfermedades ginecológicas y embarazo (υ) (ϕ) (χ). También hay remedios contra las hemorragias sexuales, o generales, entre ellas los vómitos de sangre (μ) (υ) (ϕ). No faltan remedios contra las afecciones de las nalgas y el ano (hemorroides) (μ) (ϕ). Otros actúan contra la corrosión y el chancro o cáncer (¿de huesos?, ¿de piel?) (υ).

Entre las reacciones químicas internas, efectos de la enfermedad, se prescriben amuletos contra la fiebre (χ) y el "rechinar de dientes" / tiritera (ψ).

Enfermedades citadas de origen exógeno graves son el envenenamiento (η) (τ) (ϕ)(ω), la rabia (ω); y menos graves (al menos en teoría), la borrachera (θ).

H) Beneficios personales y sociales que procuran estos amuletos. Este ámbito es bien diferente. No se trata de combatir un mal adquirido (una enfermedad) sino de procurar un beneficio positivo del que se carece. En todo caso el amuleto actúa en sentido *positivo*, y por eso no se puede hablar que el libro *Kyranides* I sea estrictamente de "magia", sino más bien de superstición, y con una buena porción de elementos irracionales, entre los cuales no faltan algunos mágicos.

Los amuletos dan a los que lo hacen adecuadamente, y los llevan, éxito y encanto personal (α) (β) (γ) (κ) (χ), confianza (γ), fama (κ), elocuencia (ε), con la que ganan pleitos (θ) (κ); tiene acierto en las iniciativas (δ), tiene el favor de otros (ε) (θ), o de los dioses (δ), facilita las relaciones humanas en general (β) (σ) (τ) y sexuales en particular (β) (+ κ) (σ) (χ). También en el ámbito de las relaciones sociales cabe señalar las acciones de "contrarrestación" de los amuletos que calman la ira (ϕ), aparta a quien lo lleva de las malas influencias (η) y desenmascara a los traidores (ω).

Relacionados con el éxito profesional está el amuleto que procura una pesca abundante (ψ); y con el éxito deportivo relaciono los amuletos que procuran victoria (τ) y la doma de animales (δ).

En unos pocos casos el amuleto se usa para que ejerza una acción de neutralización o anulación de la voluntad, o acción de animales peligrosos, espantando a las bestias (ε) y a los animales venenosos (ω).

I) El elemento irracional

I.1) Enfermedades mentales

Destaca el uso de los amuletos para curar o contrarrestar la locura, los hechos con "piedra Némesis" (ν) y "la piedra del nacimiento" (ω).

I.2) Delirios y alucinaciones.

No faltan varios remedios destinados a evitar o "contrarrestar" los delirios, terrores, alucinaciones o pesadillas (ζ) (ν) (η) que se producen durante la noche, especialmente por parte de los niños, así como el insomnio (ν) (ψ).

I.3) Presencia y posesión demoníaca.

Naturalmente que "soñar" con demonios bien podría entrar en el apartado anterior, pues produce terror nocturno. Ahora bien, la especificidad del amuleto que tiene como finalidad "ahuyentar a los demonios" (ῥ), y sobre todo el que los expulsa del cuerpo del poseso (como el exorcismo en ν) no sindican otro nivel que relación con los demonios que el simple sueño involuntario. En estos casos hablamos de un tipo de locura especial en que la persona afectada ve a los demonios "estando dormida o *despierta*", substanciando la pesadilla en un ser real (o al menos visible para ella). Si esta relación psico-visual de la "pesadilla real" se lleva a un plano más avanzado, el de la "sensación física", cabe hablar de contacto diabólico, o de participación demónica activa, o simplemente de "posesión". Es muy interesante en este sentido el amuleto hecho con la "piedra Némesis" (letra ν) en que parece haber una gradación inversa del grado de la posesión demoníaca, cuya secuencia cabría establecer así: visiones infantiles (durante el sueño) de fantasma y demonios -> locura -> posesión diabólica (y exorcismo con la piedra Némesis).

I.4) MAGIA.

Enlazo, precisamente, con el comentario a la letra ν de la piedra de Némesis, que es el único caso en que puede hablarse en el libro *Kyranides* I de "magia negra". Es muy importante destacar esta noticia de *Kyranides* I en el sentido de que la "piedra de Némesis" sea la "piedra del exorcista",

Cabe recordar que también en *Kyranides* I, letra ε, se alude a la acción que la piedra *evanthos* ejerce sobre las bestias, ahuyentándolas, y contra los demonios, aunque no se habla de "exorcismo" sino más bien a la acción de la facilidad de palabra que la piedra, o mejor, el amuleto, otorga al que lo lleva para hablar o comunicarse con "dioses y demonios" (ἀλλα καὶ θεοῖς καὶ δαίμοσι).

En relación con la magia recuerdo de nuevo lo dicho antes a propósito de la onomatopeya mágica ΑΙΩ (el sonido que emite el pavo real) y su parecido gráfico y homofónico con nombre del daímon IAW, tan importante en el gnosticismo y en la gemología mágica.

En un sólo caso el libro *Kyranides* I indica una acción negativa en contra de una persona: poner la "piedra rinoceronte" (ῥινοκέρως λίθος) (letra ῥ) bajo la almohada de alguien para que no concilie el sueño.

I.5) EFECTOS PRODIGIOSOS.

La piedra obsidiana, como se explica en +κ produce en quien lo lleva afeminamiento, hasta tal punto que puede producirse el "prodigio" de una metamorfosis sexual, un cambio de sexo, salvo que el texto sea metafórico y quiera indicar "cambio de actitud sexual".

Lo que indudablemente hay que considerar como prodigiosa es la acción del amuleto hecho con piedra ónice (letra ο) que procura "invisibilidad", literalmente "quien lleva el anillo se hace invisible para los demás, y nadie sabrá lo que hace" (καὶ τὸν δακτύλιον φόρει, καὶ οὐδείς σε ὄψεται ἤ τίς ἂν ᾖ {καὶ} ἢ τί καὶ ἂν ποιῇς). El anillo, pues, actúa mágicamente.

I.6) ADIVINACIÓN.

Hay una buena cantidad de piedra o amuletos que facilitan la comunicación con los dioses, mediante oráculos, como la "piedra-espada" (ξ). De la piedra *taites* (letra τ) se dice que es buena para la adivinación, en general, y la potente "piedra Némesis" es capaz de predecir la fecha y el lugar de la muerte (ν).

Con el mundo de la adivinación relaciono la "piedra luna" que invocando a la diosa Luna procura inspiración divina (+κ). Y quizás también la piedra *gnathios* (letra γ) que tiene poderes oneirománticos, pues llevando el amuleto a la cama procura "sueños infalibles" (εἰς κοίτην δὲ φορούμενον ὁράματα ἄλεθῆ δείκνυσιν).

Cuadro-resumen:
piedras, dioses, enfermedades y propiedades de los amuletos de *Kyranides* I

PIEDRA (DE ANILLO)	IMAGENES GRABADAS	ENFERMEDADES QUE CURAN	OTROS EFECTOS BENEFICIOSOS
etites (α)	águila (α)		favores, éxito (α)
berilo, "piedra de Zeus" (β)	cuervo (β) langosta (β)	asma (β) hígado (β) riñón (β)	encanto personal (β) relaciones humanas (β) relaciones sexuales. (β)
gnathios (γ)	búho (γ) pez glaucus (γ)		prestancia personal (γ) confianza (γ) sueños infalibles (γ)
dendrita (δ)	pájaro carpintero (δ) anguila (δ)		doma de animales (δ) amado de los dioses (δ) acierto en las iniciativas (δ)
evanthos (ε)	**AFRODITA** (ε)		amado por todos (ε) elocuencia (ε) espanta a los demonios (ε) y a las bestias (ε)
esmeralda (ζ)	halcón (ζ) murena (ζ)	delirios (ζ) terrores psicológicos (ζ) cólico (ζ)	
hefaistita (η)	flamenco (η) escorpión (η)	mordedura venenosa (η) fantasmas (η) mal de piedra (η)	aparta de la malas influencias (η)
thyrsites (θ)	**DIÓNISOS** (θ) pájaro thyr (θ)	borrachera (θ)	favores (θ) gana pleitos (θ)
jaspe (ι)	milano (ι) serpiente (ι)	estómago (ι) digestiones (ι)	
obsidiana (κ) zafiro (κ)	**AFRODITA** (κ) pájaro tuercecuellos (κ)		encanto personal (κ) fama (κ) gana pleitos (κ)
obsidiana (+ κ) lychnites o keraunia (+ κ) diamante (+ κ) zafiro (+ κ) homosardia (+ κ) ágata (+ κ) perlas (+ κ) piedra-luna (+ κ)	**AFRODITA** (+ κ) hombre castrado (+ κ) pez *kinaidios* (+ κ) halcón (+ κ) **ARES** Armado (+ κ) **EROS** (+ κ) cuadriga (+ κ) **HELIOS** y cuadriga **SELENE** sobre dos toros (+ κ) **HERMES** (+ κ) **NÉMESIS** (+ κ) **LUNA** (+ κ)	erección (+ κ) lascivia (+ κ)	cambio de sexo (+ κ) afeminamiento (+ κ) relaciones sexuales (+ κ) inspiración divina (+ κ)

ámbar (λ)	buitre (λ)	oftalmología (λ)	
piedra meda (μ)	brema (pez) (μ)	hemorroides (μ) nalgas (μ) hemorragias (μ)	
"piedra Némesis" (ν)	**NÉMESIS** (ν)	exorcismos (ν) cura la locura (ν) espanta / evita a los niños la visión de fantasmas y demonios (ν)	predice la fecha y el lugar de la muerte (ν)
"piedra espada" (ξ)	halcón (ξ) pez espada (ξ)		oráculos (ξ)
ónice (o)	codorniz (o) perca marina (o)		invisibilidad (o)
porfirita (π)	gallina roja (π) múrex (π)	migraña (π) colirio (π)	
"piedra-rinoceronte" (ῥ)	murciélago (ῥ) aguja de mar (ῥ)	ahuyenta a los demonios (ῥ)	[evita el sueño ajeno] (ῥ)
zafiro (σ)	avestruz (σ) pez-lombriz (σ)	digestión (σ) erección (σ)	erotismo (σ) relaciones personales (σ)
taites (τ)	pavo real (τ) pez espada (τ) **AIO** (τ)	epilepsía (τ) envenenamiento (τ)	victoria (τ) relaciones personales (τ) adivinación (τ)
"piedra de lluvia" o "piedra de agua" (υ)	águila (υ) pez (υ)	matriz (υ) luxaciones (υ) vértigo (υ) hemorragias (υ) mareos (υ) inflamaciones (υ) flujos (υ) prolapsos (υ) corrosión (υ) cáncer (υ)	
"piedra.rana" (φ)	halcón (φ) rana (φ) pelos de foca (φ)	hemorragias (φ) hemorroides (φ) ictericia (φ) vómitos de sangre (φ) útero (φ) venenos (φ)	calma la ira (φ)
chrysites (χ)	oropéndola (χ) dorada (pez) (χ)	estómago (χ) matriz (χ) riñones (χ) fiebres (χ) tisis (χ)	encanto personal (χ) filtro de amor (χ)
psorites (ψ)	pulgas de mar (ψ)	insomnio infantil (ψ) rechinar de dientes / tiritera (ψ)	buena pesca (ψ)

"piedra del nacimiento" (ω)	golondrina (ω) escorpión (ω) sardina (ω)	picadura de escorpión (ω) rabia/hidrofobia (ω) locura (ω)	espanta a los animales venenosos (ω) rechaza a los traidores (ω)

CONCLUSIONES

El libro de *Kyranides* I pretende ser un *canon* para la realización de amuletos de tipo médico-mágico. Ambos aspectos están explícitos en los textos. La cualidad "médica" es clara cuando se ve la gran cantidad de enfermedades a cuyo combate o evitación están destinados. La "cualidad" mágica es evidente también, y se percibe en dos aspectos: primero en el modo ritual en que ha de hacerse el amuleto (detalle de la posición; la hora; el material; etc.), es decir que la confección del amuleto es idéntico a una práctica mágica; y en segundo lugar el aspecto mágico se percibe en la propia irracionalidad del método, que es "anti-médico" o "anti-científico", para convertirse simplemente en soporte de una curación "prodigiosa" por contacto. El redactor del libro tuvo presente otras obras de ciencias naturales, particularmente lapidarias y botánicas. De ambos aspectos, potencia el uso de las piedras, y relega a segundo plano el de las plantas. Eso ya es en sí mismo un hecho regresivo respecto a los avances de la ciencia médica greco-romana. Es indudable que la eficacia de las plantas, como puso en evidencia Dioscórides, es mucho mayor en las curaciones que las piedras. *Kyranides* I da más importancia a las piedras porque son "el esqueleto" sobre los que se arma el amuleto. Y sólo sobre las piedras se pueden grabar imágenes de dioses, que se reducen en las "prácticas" y amuletos al papel de démones, que pueden ser considerados, además, amuletos "teomórficos" o, como he propuesto, demónicos. El redactor de *Kyranides* I, consultó obras *de lapidibus et botanicis,* como los escritos de Teofrasto o la *Historia Natural* de Plinio, pero desprecia los elementos racionales o de eficacia comprobada por el empirismo médico, y resalta, entresacándolas, la noticias fantásticas que por ejemplo Plinio desprecia por considerarlas fantasías de los magos persas. Puede decirse que *Kyranides* I es "una reacción anti científica", un paso atrás respecto a los avances de la medicina hipocrática y galénica.

Lo más interesante de *Kyranides* I es que no sólo nos da un catálogo de amuletos "inertes" (como los que podemos contemplar en las colecciones de glíptica antigua) sino que son amuletos *homopoieicos*, ya que añaden al amuleto criaturas vivas o partes de ellas (ojos de pez, alas de pájaro, lengua de rana, de ruiseñor, de sardina, o parte del corazón de un pájaro), con la finalidad de que el portador adquiriese los atributos o virtudes del animal (o del conjunto equilibrado del amuleto) por el principio *similia similibus*. Ejemplo de ello es la visión y fuerza del águila, mencionado en la letra *alpha*.

Ahora bien, ese principio simpático de transmisión de virtudes puede hacerse extensivo a la materia inerte –es decir, las piedras preciosas o semipreciosas usadas en el amuleto–, al menos tal como nos la presenta "el mago" Kyranos, pues la piedra elegida, en sí misma, tiene una potencia, una cualidad, "irracional, pero efectiva"

que la hace apta, o mejor, óptima, para el amuleto. La potencia se refuerza, en primer lugar, con la imagen divina que recibe, que tampoco está elegida al azar, sino que tiene enganches funcionales tópicos (contratados), por ejemplo Afrodita tutela las relaciones amorosas y la sexualidad femenina, Némesis preside los ámbitos de la muerte, Selene, Luna y Helios una mezcla de enlaces astrológicos y mágicos. A estas potencias se suman, subsidiariamente, los efectos curativos o filácticos de las plantas (o raíces de plantas) en el amuleto.

Los amuletos descritos en *Kyranides* I son, pues, una mezcla de práctica pseudo-mágica y de medicina "irracional" pero positiva. Es comedidamente "prodigiosa" y no busca males ajenos, sino la protección (profilaxis) propia o la defensa de enemigos externos, invisibles (enfermedades) o visibles (animales venenosos). El amuleto en su conjunto, y la imagen grabada en particular adquiere así un carácter apotropaico.

Como ya he indicado, en el libro *Kyranides* I, por su estructura y ordenamiento alfabético estricto, se percibe una voluntad firme de hacer de la obra "un libro de referencia", un canon. Ahora bien, parece que es un intento fracasado, o, al menos, que no tuvo un gran éxito o difusión como "libro de devoción", ya que en las colecciones de glíptica rara vez podemos encontrar piedras duras *concretas* grabadas con las imágenes prescritas por *Kyranides* I. Este fracaso, si puede decirse así, se entiende porque las dos variables que maneja este recetario de amuletos (la medicina y la magia) se deshacen por el hecho de que ambas disciplinas siguieron en la Antigüedad tardía caminos separados: la medicina buscaba el bien, y la magia buscaba el mal. Y cada disciplina tenía sus maestros (doctores o magos) y sus respectivos e incondicionales clientes. Los "remedios amuléticos" de *Kyranides* I parecen darle la vuelta a estos conceptos, para quedarse en una "tierra de nadie", en la indefinida frontera de la medicina supersticiosa y de la magia positiva.

BIBLIOGRAFÍA

Alfaro Giner, C. (1999): "La magia y sus manifestaciones el caso de los entalles sobre piedras duras", en *Religión y magia en la Antigüedad*, Valencia, pp. 11-33.

André, J. (1985): *Les noms de Plantes dans la Rome Antique,* Paris.

—; Bloch, R. y Rouveret, A. (1981): *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle, livre XXXVII,* Paris.

Anglada Anfruns, A.(1983): *El mito del Ave Fénix,* Barcelona.

Aubert, J. -J. (1989): "Threatened Wombs: Aspects of ancient Uterine Magic", *GRBS* 30, pp. 421-449.

Bain, D. (1995): "Eight more conjectures on the *Cyranides*", *Illinois Classical Studies* 20, pp. 169-182.

— (1996): "The magic of names: some etymologies in the *Cyranides*", *Proceedings of the Leeds Latin Seminar*, ARCA 34, pp. 337-350.

Barb, A. A. (1952): "Bois du sang, Tantale", *Syria* 29, pp. 279-283.

— (1953): "*Diva matrix*", *JWCJ*, 16, 193-238.

— (1969): Lapis adamas, *Mélanges Marcel Renard, I*, Bruxelles, 66-82.

BASSI, D.; CUMONT, F.; MARTINI, A. y OLIVIERI, A. (eds.), (1903) *Codices Italici* [*Catalogus codicum astrologorum Graecorum* 4, Bruxelles].

BECKH, H. (1895): *Geoponica*, Leipzig, Teubner.

BETZ, H. D. (1986): *The Greek Magical Papyri in Translation,* Chicago.

BEVILACQUA, G. (1991): *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati. Antiquaria, colezionismo, codici antichi*, Roma (Opuscula Epigraphica - 2).

BIDEZ, J. (1935): "Plantes et pierres magiques d'après le ps. Plutarque *de fluviis*", *Mélanges O. Navarre*, Paris, pp. 25-38.

BONNER, C. (1949): "*Kestos Imas* an the Saltire of Afrodite", *AJPh* 70, pp. 1-6.

— (1950): *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptians,* Ann Arbor, London.

BRENK, F. E. (1977): "Afrodite's Girdle: No Way to Treat a Lady", *Classical Bulletin* 54, pp. 17-20.

CALVO, J. L. y SÁNCHES, Mª D. (1987): *Textos de magia en papiros griegos,* Madrid.

CASAL GARCÍA, R. (1981): "La iconografía de Némesis en la gíptica romana", en *La religión romana en Hispania*, Madrid, pp. 113-120.

— (sin fecha, ca. 1990): *Colección de glíptica del Museo Arqueológico Nacional (Serie de entalles romanos)*, I-II, Madrid.

Cod. Vind. 93 = ver Gracia, D. y otros.

CIAMPINI, E. M. (2002): "Tradizioni faraoniche e iconografie magiche", en Mastrocinque, A. (ed.), *Gemme Gnostiche e cultura ellenistica,* Bologna, pp. 27-40.

COPENHAVER, B. P. (2000): *Corpus Hermeticum* y *Asclepio*, Madrid. (Traducción del inglés: J. Pòrtulas y C. Serna).

Corpus Hermeticum y *Asclepio*, Copenhaver, B.P.

CUMONT, F. (1919): "Démetrios Chloros et les *Cyranides*", *Bull. Soc. Antiquaires de France*, 175-180.

DELATTE, A. (1914): "Études sur la magie grecque. La clef de la matrice" *Le Musée Belgue* 18, pp. 75-88.

— (1961): *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Paris.

— y DERCHAIN, Ph. (1964): *Les Intailles magiques gréco-romaines égyptiennes, Bibliothèque nationale, département des Médailles,* Bibliothèque Nationale, Paris.

DELATTE, L. (1942): *Les Cyranides. Le Livre des secret de nature sur la vertu des oyseauls et des poissons pierres herbes et bestes*, en: *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides,* Paris, Droz.

DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, J. M. (1984): *Claudio Eliano: Historia de los animales*, Madrid, 2 vols.

DIMITROVA-MILCHEVA, A. (1979): *Antique engraved gems and cameos in the National Archeological Museum in Sofia,* Sofia.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, A. y RIESCO, H. B. (1993): *Plinio el Viejo: Lapidario,* Madrid.

EDELSTEIN, L. (1937): "Greek Medicine in its Relation to the Religion and Magic", *Bull. Hist. Med.* 5, 201-246 (= Id., *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein,* edited by O. Temkin & C.L. Temkin, Baltimore 1967, 205-246).

Eliano = Claudio Eliano, ver (para la traducción manejada) J.M. Díaz-Regañón López y (para el texto griego) R. Hercher.

Faraone, C.A. (1990): "Afrodite's *kestos* and apples for Atalanta: aphrodisiacs", *Phoenix* 44, pp. 219-243.

— (2002): "From wandering to demonic wombs: the puzzling use of exorcism in gynecological magic", en López Ruiz, C. y Torallas Tovar, S. (eds.), *Memoria de los Seminarios de Filología e Historia, CSIC,* Madrid, pp. 91-97.

Festugière, A. J. (1986): *La révèlation d'Hermes Trismegiste. I .L'Astrologie et les sciencies occultes*, Paris.

Fowden, G. (1986): *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind,* Cambridge.

Gascó, F. y otros (1993): "Noticia de una inscripción griega inédita", *Gerión* 11, pp. 327-335.

Gesztelyi, T. (2000): *Antike Gemmen im Ungarische Nationalmuseum,* Budapest. (Catalogi Musei Nationalis Hungarici; Series Archeologica III).

Gil, L. (2004): *Therapeia*, Madrid.

Gracia, D.; Talbot, Ch. H.; Unterkircher, F. y Pita, C. (1997): *Medicina Antiqua. Cuatro libros de medicina. Codex Vindobonensis 93.* Madrid.

Graux, C. (1878): "Lettre inèdite d' Harpocration à un empereur", *Revue Phiologique* 2, pp. 70-77.

Halleux, R. y Schamp, J. (1985): *Les lapidaires grecs: lapidaire orphique, kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denys, lapidaire nautique, Damigéron-Evax*, Paris.

Heitsch, E. (1964): *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, vol. 2, Göttingen.

Hercher, R. (1864, repr. 1971): *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 1,. Leipzig, Teubner.

Jordan, D. R.; Montgomery, H. y Thomassen, E. (1999): *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997*. Bergen, The Norwegian Institute at Athens.

Kaimakis, D. (1974):*Der Physiologus nach der ersten Redaktion*, Meisenheim am Glan.

— (1976): *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan (Beiträge zur klassischen Philologie herausgegeben von E. Heitsch, R. Merkelbach und C. Zintzen, Heft 76).

Kroll, W. (1934): "Bolos und Democritos", *Hermes* 69, pp. 228-232.

Laín Entralgo, P. (1969): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico,* Madrid.

— (1970): *La medicina hipocrática*, Madrid (Manejo la 2ª edición, Madrid 1982).

Lloyd, G. E. R. (1975): "Aspects of the Interrelation of Medicine, Magic and Philosophy in Ancient Greece", *Apeiron*, 9, 1, pp. 1-17.

Maaskant-Kleibrink, M. (1978): *Catalogue of the engraved gems in the Royal Coin Cabinet The Hague. The Greek, Etruscan and Roman Collections,* The Hague & Wiesbaden.

MacLeod, M. D. (1967): *Lucian, opera*, vol. 8, Cambridge, Mass., pp. 324-354.

Marcos Casquero, M. A. (2000): *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo,* Madrid.

Mastrocinque, A. (1998): *Studi sul Mitraismo (Il mitraismo e la magia),* Roma.

— (2003): "Le gemme gnostiche", en *SGG* I, pp. 49-112.

— (2005): "Die Zauberkünste der Aphrodite. Magische Gemmen auf den Diadem der Liebesgöttin (*Kyranis* I, 10)", *Otium. Festschrift für Wolker Michael Strocka*, Remshalden, pp. 223-231.

Melero, A. (2002): "La magia de las piedras", en Peláez, J. (ed.): *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Helenístico,* Córdoba, pp. 41-52.

Merkelbach, R. (1984): *Mithras*, Hain.

de Mély, F. (1898): *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, Tome II 1, *Les lapidaires grecs*, Paris.

Monaca, M. (2002): "Gemme magiche e divinazione", en Mastrocinque, A. (ed.), *Gemme Gnostiche e cultura ellenistica,* Bologna, pp. 135-152.

Montero, S. (1997): *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid.

Nunn, J. F. (2002): *La medicina del antiguo Egipto,* México.

Offermanns, D. (1966): *Der Physiologus nach den Handschriften G und & M.,* Meisenheim am Glan.

Panayiotou, G. (1990): *"Paralipomena Lexicographica Cyranidea"*, *ICS* 15, pp. 295-338.

Perea Yébenes, S. (2000): "El poder mágico de los anillos", en *El Sello de Dios (Σφραγὶς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas,* Madrid, pp. 17-36.

— (2002): "Magia y medicina sexual y ginecológica", en *El Sello de Dios (2). Nuevos estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas,* Madrid, pp. 171-232.

— (2008): "Magic at sea: amulets for navigation", in R. Gordon and F. Marco (eds.)., *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Col. Religions in the Graeco-Roman World, Brill, Leyden).

Pfister, F. (1923): "Amulett", en Bächhold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Leipzig, vol. I, pp. 374-385.

PGM = Papyri Graecae Magicae. Ver: K. Preisendanz, H.D. Betz, J. L. Calvo, Mª D. Sánchez,

Plinio = Plinio el Viejo, ver (para la traducción española de los libros XXXVI y XXXVII de la *Naturalis Historia*, es decir los dedicados al estudio de las piedras) A. Domínguez García / H.B. Riesco, Traducción francesa y comentario: E. De Saint Denis (del libro XXXVI); J. André / R. Bloch / A. Rouveret (libro XXXVII).

Preisendanz, K. (1974): *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zeuberpapyri,* I-II, Stuttgart (2ª edición). La traducción española en Calvo, J. L. y Sánchez,Mª D., traducción inglesa: H.D. Betz.

De Saint Denis, E. (1972): *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle, livre XXXVI,* Paris.

Sbordone, F. (ed.) (1936), *Physiologus.* Roma (repr. Hildesheim 1976).

Schwartz, J. (1981): "Papyri Graecae Magicae und magischen Gemmen", en Vermaseren, J. (ed..), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, pp. 485-509.

Seyrig, H. (1934): "*Invidiae Medici,* 1. La faim de l'ibis et la soif de Tantale", *Berytus* 1, pp. 1-5.

Sfameni, G. (2002): "Magia e potere delle immagini: il caso dei sogetti egiziani", en Mastrocinque, A. (ed.), *Gemme Gnostiche e cultura ellenistica,* Bologna, pp. 225-242.

SGG I = A. Mastrocinque (a cura di) (2003), *Sylloge gemmarum gnosticarum*, Monografia 8.2.1, del *Bollettino di numismatica*, Roma.

Smith, M. (1979): "Relations between Magical Papyri and Magical Gems", *Papyrologica Bruxellensia* 18, pp. 129-136.

Vv. Aa, (1997): *Égypte Romaine. L'Autre Égypte,* Marseille.

Waegeman, M. (1987): *Amulet and Alphabet. Magical amulets in the First Book of Kyranides,* Amsterdam.

Warmington, E.H. (1928): *The commerce between the Roman Empire and India*, London - New York (segunda edición de 1974, revisada y aumentada).

Wellmann, M. (1934): *Marcellus von Side als Artz und die Koiraniden des Hermes Trismegistos,* Leipzig (*Philologus*, Supplementband 27, heft 2).

— (1936): "Die Stein- und Gemmenbücher der Antike. Die Stein- und Gemmenliteratur des Altertums", *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften* 4, pp. 86-149.

Wilkinson, R.H. (2003): *Magia y símbolo en el arte egipcio*, Madrid.

SELECCIÓN DE IMÁGENES

Fig. 1 (sc. Στοιχεῖον α᾽): Tome una piedra-águila y grabe en ella un águila... (Λαβὼν οὖν ἀετίτην λίθον γλύψον ἀετὸν...). Figura: Piedra de anillo. Jaspe rojo. Águila atacando a una culebra. Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Ref.- R. CASAL GARCÍA, *Colección de Glíptica*, nº 432.	
Figs. 2-3 (sc. Στοιχεῖον β᾽): *Tome una piedra berilo y grabe en ella un cuervo, y bajo sus patas una langosta...* (Λαβὼν οὖν βήρυλλον λίθον γλύψον κορώνην...) Fig. 2: Langosta. Piedra de anillo. Plasma. Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Ref.- R. CASAL GARCÍA, *Colección de Glíptica*, nº 457 (identifica la imagen con un camarón, *peneus camarote*). Fig.3: Langosta marina. Piedra calcedonia. Museo Arqueológico Nacional de Sofia. Ref.- A. DIMITROVAMILCHEVA,1979, nº 223.	

Figs. 4-5 (sc. Στοιχεῖον ε'): *En la piedra especular, completamente dorada, se graba la figura de Afrodita sujetando con horquillas un moño en la parte superior la cabeza...* (Εἰς δὲ τὸ ν εὐανθῆ λίθον τὸν πάγχρυσον γλύφεται Αφροδίτη τὰς τρίχας καὶ τοὺς πλοκά μους τῆς κεφαλῆς ἀναδεσμουμένη...)

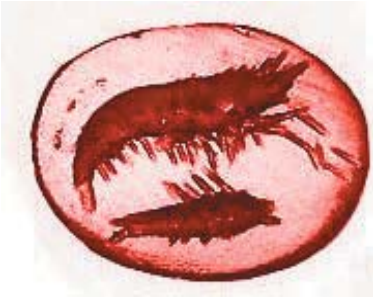
Figura 4: Lapislázuli. Anverso: Figura de Afrodita de pie, de frente, desnuda, cabeza girada a la derecha. Levanta los brazos para mesarse los cabellos que caen a ambos lados de la cabeza. Alrededor se despliega una inscripción mágica ininteligible: νρτσβλπνλζιμλς. En el reverso, en dos líneas: Αρρωρι / φρασις. Collection at the University of Michigan'sTaubman Medical Library. Ref.- C. BONNER, SMA, nº 41.

Fig. 5: Piedra plasma verde. Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Afrodita desnuda, con los brazos alzados ciñéndose el pelo. En el anverso, a la derecha, lleva la inscripción MARCIA. En el reverso: personaje masculino, en pie, semidesnudo (sólo viste *himation*), con la cabeza girada a derecha. En el brazo izquierdo sostiene una cornucopia, y en la mano derecha, con el brazo separado del cuerpo, muestra una patera en acción libatoria. Se trata posiblemente de un genius. Ref.- R. CASAL GARCÍA, *Colección de Glíptica*, nº 240.

Fig. 6 (sc. Στοιχεῖον η'): *Si graba un flamenco en la piedra llamada hefaistita, también llamada pirita, y bajo sus patas un escorpión...* (Εἰς δὲ τὸν ἡφαιστίτην λίθον τὸν καὶ πυρίτην λεγόμενον ἐὰν γλύψῃς φοινικόπτερον...)

Figura: Jaspe rojo. Flamenco con un lagarto en el pico. Al reverso, *voces magicae*: ααωεναι (por αδωναι) ιαηια Ιαωαβρβασαχξ (αβραξαξ); σαβαωθ. Collection at the University of Michigan'sTaubman Medical Library. Ref.- C. BONNER, SMA, 51.

Fig. 7 (sc. *Kestos de Afrodita; + ad kappa*): *...dos zafiros inoxidables con Afrodita que ata su pelo en lo alto, y Eros a su lado...* (... σαπφείρους λίθους ἀσπίλους β᾽, ἔχοντας᾽ Αφροδίτην ἀναδεσμευομένην τὴν τρίχα καὶ῎ Ερωτα παρεστῶτα ...) Figura: Hematite gris. Cupido y Afrodita. Cupido/ Eros sostiene una antorcha en la mano derecha, como dirigiéndose a Afrodita, que está en la posición "anadyomene", con los brazos levantados como en otras gemas vistas aquí (cfr. Fig. 5). Debajo, ocupando 3/4 partes del anverso de la gema aparecen varias líneas de escritura y voces mágicas, entre las que pueden leerse MASKELLEI MASKELLW. La Haya. Ref.- M. MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue*, 1978, nº 1107.	
Figs. 8-9 (sc. *Kestos de Afrodita; + ad kappa): dos piedras de homosardia: Helios sobre su carro de cuatro caballos y Selene sobre dos toros*... (... ὁμοσάρδια γλυφὴν ἔχοντας ἀμφότερα ὁμοῦ῎ Ηλιον ἐπὶ τετραπώλου καὶ Σελή νην ἐπὶ δύο ταύρων ...) Figura 8: Helios conduciendo una cuadriga. Gema en jaspe gris y rojo. Sobre los caballos, Luna y una estrella. (Napoli, Museo Arch. Nazionale). Ref.- SGG I p. 30, fig. 5. Figura 9: Helios con cuadriga. Cornalina. *Eburacum* (York), Reino Unido.	
Fig. 10 (sc. *Kestos de Afrodita; + ad kappa*): *... mostrando a Némesis con su pie sobre una rueda y sosteniendo una varita mágica...* (... ἔχοντας Νέμεσιν ἐπὶ τροχοῦ τὸν πόδα ἔχουσαν καὶ ῥανδον κατέχουσαν...) Figura: Jaspe verde y marrón. Némesis con la rueda a los pies y la rama. Verona, Museo Cívico de Castelvecchio, inv. 26479. Ref.- SGG I, tav. 18.	

Fig. 11 (sc. *Kestos de Afrodita; + ad kappa*): *En esta piedra uno ve a la diosa, la Luna, aumentando y disminuyendo. Su grabado representa la Luna como un busto.* (ἐν ᾧ φαί νεται ἡ θεὸς αὐξουμένη, ἡ σεληνη, καὶ μειουμένη. ἔχει δὲ γλυφὴν σελήνην ὡς στηθιαίαν.) Figura: Selene. Busto. Entalle de jaspe verde y rojizo. Museo Arch. Nazionale. Napoli. Ref.- SGG I, p. 35, fig. 7.	
Fig. 12 (sc. Στοιχεῖον σ'): *En el zafiro (lapislázuli) se graba un avestruz sosteniendo un pez-lombriz en su pico...* (Γλύφεται οὖν ἐν τῷ σαφείρῳ λίθῳ στρουθοκάμηλος ἐν τῷ στόματι ἔχων τὴν σάλπην...) Figura: Avestruz atacando a una serpiente. Amuleto de bronce. Ref.- C. BONNER, SMA, 304; M. WAEGEMAN, p. 142 *sigma*.	
Fig. 13 (sc. Στοιχεῖον χ'): *Grabe en la piedra chrysites el pájaro con una diadema con forma de disco y en sus pies el pescado.* (Εἰς δὲ τὸν χρυσίτην λίθον γλύψον τὸ ὄρνεον βασί λειον ἔχον δισκοειδές, καὶ παρὰ τοὺς πόδας τὸν ἰχθύν.) Figura: Ibis con diadema radiada; entre las patas sostiene quizás un pez. Moneda "nomaica" de Antonino Pío acuñada en Alejandría en 138-139.	
Fig. 14 (sc. Στοιχεῖον ψ'): Grabe en la piedra psorites tres pulgas de mar bajo un junco verde... (Εἰς δὲ τὸν ψωρίτην λίθον γλύψον ψύ λλους θαλασσίους γ' ὑπὸ κάλαμον χλωρὸν ἑστῶτας ...) Figura: Camarón y pulga marina (?). Piedra cornalina, de anillo. Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Ref.- R. CASAL GARCÍA, *Colección de Glíptica*, nº 458.	

El término *maleficus* en Derecho romano postclásico

José-Domingo Rodríguez Martín

Universidad Complutense de Madrid
jdomingo@der.ucm.es

1. OBJETO DE ESTE TRABAJO

Si se buscan referencias sobre la magia en los textos del Derecho Romano, prácticamente todas se encuentran en aquéllos que tratan de Derecho penal. Y es que la magia es objeto de represión penal preferencial ya desde las más antiguas fuentes jurídicas romanas conocidas[1].

Las disposiciones jurídico-penales relativas a magia persiguen las actividades de todo tipo de sujetos −magos, adivinadores, encantadores, cabalistas− que pretenden introducir elementos sobrenaturales en las relaciones sociales cotidianas[2]. Estas oscuras actividades, que alteran las reglas normales de la Naturaleza, provocan el miedo del pueblo y el recelo de los estamentos dirigentes, y como resultado, la magia ha sido siempre considerada una actividad delictiva[3].

---

[1] Por ejemplo, la represión penal contra "*qui fruges excantassit*" (XII T. 8, 8a; *Sen., Nat. Quaest.* 4,7,2; *Plin*., *Nat. Hist.* 28,17-18) o la prohibición "*neue alienam segetem pellexeris*" (XII T. 8,8b, *Seru*. *in Buc.* 8,99); quizá también las penas establecidas en XII T. 8,1a ("*qui malum incantassit*", *Cic., Re publ.* 4,12; *Plin*., *Nat. Hist.* 28,17-18) y XII T. 8,1b ("*si quis occentassit*", según se deduce de Cicerón) tuvieran en su origen una fundamentación mágica. Sobre esto, véase Abt (1908), págs. 83-84, y sobre todo Santalucia (1998), págs. 58-59, nt. 44 y 45, con abundante bibliografía y fuentes sobre la materia. Un análisis general sobre la magia en las XII Tablas y fuentes relacionadas en Graf (1994:52ss.); sobre la represión de la magia en el texto decemviral, v. Massoneau (1933:136-150); Cantarella (1996:198-206). *Vid.* también Liebs (1997:146 y 2007:21-28, esp. 24). Robinson (2004:268), afirma no obstante que la magia no constituyó un crimen específico hasta el Principado: lo que en las XII Tablas se penaría sería tan sólo el daño ya causado por medio de artes maléficas, no la mera práctica de la magia.

[2] Sobre la magia como explicación de los sucesos desafortunados o nefastos, v. Clerc (1995:20-45). Sobre la superstición en el mundo grecorromano, véanse los trabajos reunidos en AA.VV. (1985).

[3] Los textos jurídicos aportan todo tipo de razones por las cuales la magia debe ser una actividad penada por la ley: por motivos supersticiosos, en la creencia real de que inducen cambios paranormales en la Naturaleza (*Coll*. 15,2,6; *interpretatio* a *CTh*. 9,16,3; *CTh. eod.* 5; *CTh. eod. 7; I*. 4,18,5); por motivos de orden social, en la creencia de que inducen al delito (*Coll*. 15,3,4) a la perversión ético-moral (*CTh*. 9,16,11) o al engaño (*Coll*. 15,3,1); por atentar contra la salud de los hombres o su *existimatio* (*CTh*. 9,16,3; *CTh. eod.* 5); por acumular poder (*Coll*. 15,2,2); por atentar contra el Estado y ser enemigos de la humanidad (*CTh*. 9,16,6; cf. *Tac., Ann.* 15,44: "*odio humani generis*"), por ser extraños a la naturaleza humana (*CTh.* 9,16,5) y en general por provocar el terror en la población (*Dig*. 48,19,30). Sobre esto v. Clerc (1995:310ss.), en relación

De ahí que, al buscar el enfoque más adecuado esta aportación al volumen sobre "Edición de Textos Mágicos", se haya optado por un análisis de la terminología jurídico-penal relativa a la magia, centrándose el estudio en la definición de las actividades mágicas distintas de la adivinación[4]. Y es que los estudios terminológico-jurídicos no sólo conllevan un aspecto filológico que responde a las líneas de trabajo planteadas por los coordinadores de este volumen, sino que además revisten una especial importancia si los términos a analizar se enmarcan, en concreto, dentro del Derecho penal.

Esta especial trascendencia de la eficacia de las herramientas terminológicas es conocida en lo que se refiere al Derecho penal moderno: la acotación de los delitos se realiza mediante tipos penales, de cuya precisión lingüística depende la consideración o no de una conducta como delictiva. Esta exigencia de precisión terminológica previene los abusos represivos del Estado y garantiza la inmunidad del ciudadano, que no puede ser condenado si su conducta no ha sido tipificada previamente en un texto legal. Por otra parte, la precisión del tipo es aún más relevante en ciertos casos delicados en los cuales la línea que separa la conducta lícita de la delictiva es especialmente difusa.

Obviamente, estos principios jurídico-penales actuales −que parten de la Revolución Francesa y se fundamentan en el moderno Estado de Derecho−, no pueden ser trasladados sin más al ordenamiento romano antiguo, por más que en este se puedan apreciar ya ciertos precedentes[5]. No obstante esto, resulta especialmente llamativo descubrir en las fuentes jurídicas romanas que persiguen el delito de magia un gran esfuerzo de precisión terminológica, especialmente cuando la norma debe perfilar la diferencia entre las actividades religiosas (lícitas) frente a las mágicas (ilícitas): la aceptación social de ciertas conductas netamente mágicas (como la adivinación de los augures) obligó a acotar unas categorías penales que permitieran perseguir las conductas mágicas reprobadas sin afectar a aquéllas lícitas.

Este esfuerzo es especialmente relevante en la época del Dominado, en la que las grandes codificaciones jurídicas privadas y oficiales dedican gran parte de su texto

---

con el temor de Dios y el terror ante la magia; *ibidem,* págs. 194-195, sobre los testimonios literarios que revelan los motivos del rechazo a la magia, que revelan los prejucios de la superstición popular. Vid. también Liebs (1997:146ss.; 2007:172-175, 180-182). Con detalle Maurice (1927:108-120); Martroye (1930:672 ss.); también Varela (2002:1061), quien no obstante cita erróneamente a estos dos últimos autores, confundiendo uno con otro (nts. 56 y 57).

[4] La intención de ajustar el trabajo a la extensión prevista para los capítulos de este volumen aconseja dejar fuera del objeto de estudio las referencias a la adivinación, teniendo en cuenta, además, que existe un exhaustivo estudio jurídico sobre dicha materia, con abundante información: Desanti (1990). Así, la búsqueda se centra en otros tipos de actividades mágicas, en concreto aquéllas relacionadas con el despliegue de poderes sobrenaturales considerados delictivos desde el punto de vista del Derecho penal romano: lo que Clerc denomina "*magiciens de cauchemar*", adoptando una afortunada expresión tomada de la socio-antropología (*vid.* Clerc 1995:192, n. 847).

[5] Robinson (2004) afirma, en este sentido y en relación con la represión de la magia: "There was never in Rome the principle of *nullum crimen sine lege,* but the Romans did have common law crime, and the practice of maleficent magic will presumably have been so counted, when it was not simply treated as an aggravating factor" (p. 268). Para un ensayo de análisis de la magia como delito desde categorías jurídico-penales modernas, véase Mommsen, (1899:641-642); Kleinfeller (1928, col. 396).

al Derecho penal. De ahí que resulte muy interesante concentrar la investigación en las fuentes jurídicas postclásicas que en esta época hacen mención a la represión de actividades mágicas ilícitas (*Pauli Sententiae, Collatio*, *Codex Theodosianus* y *Codex Iustinianus*) con la intención de realizar un estudio cronológico y comparativo de la evolución de la terminología jurídica utilizada. El objetivo es comprobar hasta qué punto esta búsqueda de la precisión lingüística produjo en Derecho penal romano algún tipo de denominación que pudiera aproximarse, *mutatis mutandis,* a lo que hoy consideraríamos un uso técnico-jurídico del lenguaje. La exégesis de las fuentes revela que, como se verá a continuación, el término más destacado desde este punto de vista es el de "*maleficus*", que acabará designando, a efectos jurídico-penales, cualquier tipo de actividad mágica distinta de la adivinación, y cuya aceptación a nivel legislativo determinará su recepción posterior tanto en Occidente como en Oriente.

2. *PAULI SENTENTIAE*

La más antigua de las fuentes postclásicas que contienen referencias a la represión penal de la magia son las *Pauli Sententiae*. De entre los títulos de la obra hay uno que hace referencia expresa a la materia que nos ocupa: el título 21 del libro V, titulado: "*De uaticinatoribus et mathematicis*". Sin embargo, la lectura de las prescripciones contenidas en este título revela que en él se establecen penas exclusivamente contra los adivinos, pero no se menciona ningún otro tipo de actividad mágica. La regulación de esta última en las *Pauli Sententiae* debe buscarse en otro título no expresamente dedicado a la represión de la magia.

Y así es, en efecto, pues la persecución de las actividades mágicas distintas a la adivinación se encuentran reguladas en el mismo libro, pero un poco más adelante, concretamente en el título 23, que se dedica "*Ad legem Corneliam de sicariis et ueneficis*", la antigua ley republicana del 81 a.C. que como es sabido penalizaba diferentes tipos de homicidio[6]. La primera referencia a la represión de la magia se encuentra en *PS.* 5,23,15:

> **Qui sacra impia nocturnaue, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendaue curauerint,** aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur.

En este primer texto se aprecia que la terminología jurídico-penal es aún muy descriptiva, definiendo el tipo delictivo mediante la enumeración de un elenco de actividades penadas (*sacra impia nocturnaue ... facere faciendaue curare*) y el daño ilícito causado por parte del mago (*quem obcantare defigere obligare*), pero sin dar un nombre técnico al delincuente. Es el mismo estilo de redacción legal descriptiva que se observa también en el parágrafo siguiente (*PS.* 5,23,16):

---

[6] Sobre la palingenesia de estos títulos de las *Pauli Sententiae* véase Liebs (1996:228-232).

> *Qui hominem immolauerint exue eius sanguine litauerint, fanum templumue, polluerint,* bestiis obiciuntur, uel si honestiores sint, capite puniuntur.

Más concreta es, sin embargo, la terminología utilizada en el parágrafo §17:

> **Magicae artis conscios** summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem **magi** uiui exuruntur.

En este texto aparece un sustantivo que define a este tipo de delicuente: *magus*. Por otra parte, a partir del término con que la el texto define a los cómplices, sabemos que la actividad perseguida se denomina en este momento *ars magica*[7].

La referencia a la *ars magica* como actividad ilícita aparece de nuevo a continuación, en el parágrafo §18, donde se establece la quema de libros de magia y la sanción para los que "no sólo profesan dicho arte, sino incluso para los que lo conocen":

> Libros autem **magicae artis** apud se neminem habere licet: et penes quoscumque reperti sint, bonis ademptis, ambustis his publice, in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur. Non tantum huius **artis** professio, sed etiam scientia prohibita est.

Estos testimonios de las *Pauli Sententiae* permiten ya ir identificando la terminología usada en la fuente para aludir a las actividades mágicas delictivas distintas de la adivinación: no existe traza aún del término *maleficus*, y si bien se habla genéricamente de *magus* y se define su actividad como *magica ars,* se recurre aún una descripción fáctica de dichas actividades a efectos de su identificación penal.

La terminología de las *Pauli Sententiae* es la ya utilizada a las fuentes jurídicas clásicas[8]; aún más, si se tiene en cuenta el hecho de que todos estos textos se enmarcan dentro de un título dedicado a la antigua *lex Cornelia,* esto permitiría suponer que la terminología se encontraba ya en dicho texto legal del siglo I a.C.[9]. En cualquier

---

[7] Actividad que, como se ha podido apreciar por los textos que van apareciendo, es perseguida con absoluta severidad (cruz, bestias, vivicombustión), lo cual da una idea de la gravedad que la sociedad romana atribuye a este tipo de conductas delictivas; de igual modo, en caso de acusación de magia se permite la tortura como instrumento de prueba procesal sin excepción alguna de clase social (*CTh.* 9,16,6 = *I.* 9,18,7). Sobre el uso de *ars* referido a la magia, v. Abt (1908), 104-105; Butler-Owen (1967:11).

[8] Véase *magicis* en D. 10,2,4,1, *infra* p. 163. Levy (1965:11), estima que el tipo de descripción del parágrafo §15, sobre todo la relativa al elenco de penas, permite atribuir a este texto un origen clásico, y no postclásico como pretendía De Dominicis.

[9] De esta opinión es Santalucia (1998:59, 209 y 263). Véase la explicación en *Inst.* 4,8,5 sobre la posibilidad de matar mediante "*susurris magicis*", referida a la *lex Cornelia.* Para Massoneau (1933), que sigue a Mommsen (1899:640), la penalización de la magia con base en la *lex Cornelia* se produjo con posterioridad, por vía de interpretación (p. 167), pero pero separada del delito de *ueneficium* a través de senadoconsultos en época de Tiberio (con base en *Coll.* 15,2,1; véase pp. 177ss.; v. sobre esto también Desanti [1990:39-41]). La *lex Cornelia* fue el fundamento legal, no obstante, del famoso proceso por magia contra Apuleyo, en época de Anonino Pío; v. sobre los aspectos técnicos del proceso Amarelli (1997:125ss.); Massoneau (1933:187ss). En general sobre la represión de la magia en la *lex Cornelia,* véase Abt (1908:84-88); Massoneau (1933:159-

caso, la versión que conservamos de las *Pauli Sententiae* refleja un concepto de magia que, o bien es más amplio que el contenido en los términos *magus* o *magica ars* (parágrafos §§ 17-18), dado que precisa de la descripción concreta de ciertas actividades que pretende punir (parágrafos §§ 15-16), o bien estos términos no tienen un valor técnico aceptado a nivel jurídico que permita a la norma prescindir de las referencias casuísticas.

3. MOSAICARUM ET ROMANARUM LEGUM COLLATIO

Siguiendo la pista abierta por las *Pauli Sententiae,* se puede proseguir la búsqueda de referencias a actividades mágicas en los títulos que otras obras postclásicas dedican a las prescripciones de la *lex Cornelia.* Precisamente, el título que abre nuestro texto[10] de la *Collatio legum mosaicarum et romanarum* trata *De sicariis [et homicidis casu uel uoluntate],* obviamente en referencia también a la *lex Cornelia.*

Sin embargo, la lectura de todos los textos agrupados bajo este título revela que, al revés que en las *Pauli Sententiae,* no hay referencia alguna a actividades mágicas. De hecho, el cambio de denominación del título (mucho más escueto y concreto en su denominación que el título original de la ley, cuyo nombre ni siquiera aparece) refleja exactamente el filtrado a que se ha sometido el contenido de este título tradicional en las fuentes jurídicas romanas: de entre las prescripciones originales de la *lex Cornelia,* el título I de la *Collatio* se restringe a regulación de la represión de diferentes tipos de homicidio, ya sean éstos voluntarios o involuntarios.

Esta reordenación de los casos originalmente incluidos en la *lex Cornelia* queda confirmada al comprobarse que la *Collatio* incorpora un título posterior (XV) específicamente dedicado a actividades mágicas: *De mathematicis, maleficis et manichaeis.* Si se compara este nuevo título de la *Collatio* con el ya comentado 5,21 de las *Pauli Sententiae* (*De uaticinatoribus et mathematicis*) se obtienen interesantes datos: para empezar, se comprueba que de los casos originariamente tratados en la *lex Cornelia* se han apartado aquéllos relativos a la magia para reunirlos bajo un título especial, probablemente por considerarse que la gravedad de las actividades mágicas merecen una regulación específica[11].

En segundo lugar, se constata que no sólo se mantiene sino que se amplía el significado del término *mathematicus*, ya que de la lectura de los textos contenidos en este título se concluye que este término abarca ya a todos los tipos de adivinos

---

168); Desanti (1990:33ss.). Sobre la ley en general véase Cloud (1969). La *lex Cornelia* seguiría en vigor hasta comienzos del siglo IV d.C.; véase Castello (1990:665).

[10] Sobre la tradición de la *Lex Dei* véase el reciente artículo de Frakes (2007:290ss.).

[11] Que de entre los supuestos que la *Collatio* aglutina en el título XV algunos estaban originariamente en la *lex Cornelia* quedan pistas; por ejemplo Santalucia (1998:209, n. 78), pone en conexión la referencia de *Coll.* 15,2,1 al "*senatus consultum Pomponio et Rufo conss.*" con la de Mod., *Dig.* 48, 8, 13, que relaciona los *mala sacrificia* con la *lex Cornelia.* Desanti (1990:107), destaca el hecho de que en este título se contiene el único testimonio jurisprudencial dedicado *ex professo* a la adivinación.

(*uaticinatores* incluidos)[12]. Por otra parte, considera que los maniqueos son reos también del delito de magia, al regularles en el mismo título; pero queda claro que el término que los denomina se refiere tan sólo a un grupo específico y bien definido, sin que pueda entenderse, por tanto, como un término genérico para referirse a la magia no adivinatoria como el ya visto de *magus.*

La gran novedad es, por tanto, la aparición en las fuentes del término *maleficus* para abarcar en términos legales todos los tipos de magos diferentes de adivinos. La lectura del título XV de la *Collatio,* sin embargo, no aporta datos relevantes sobre esta novedad terminológica, puesto que para sorpresa del lector el término "*maleficus*" no es utilizado ni una sola vez en los tres textos que conforman el título; para ser exactos, aparece tan sólo una vez, pero en *Coll.* XV,1,2, es decir, en el texto añadido por el escriba de la *Collatio,* que no es sino una paráfrasis de lo expuesto en el parágrafo anterior:

> I. 1. MOYSES DICIT:
> § 1 Non iueniatur in te qui lustret filium tuum aut filiam tuam, nec diuinus apud quem sortes tollas; nec consentias uenenariis inpostoribus, qui dicunt, quid conceptum habeat mulier, quoniam fabulae seductoriae sunt. Nec intendas prodigia, nec interroges mortuos.
> § 2. [Non inueniatur in te auguriator nec inspector auium nec *maleficus aut incantator* nec pythonem habens in uentrem nec haruspex nec interrogator mortuorum nec portenta inspiciens]

Se trata, por tanto, de un texto añadido, que según el escriba se equipara al de "*incantator*" (es claro aquí el uso de la partícula *aut*) pero que está separado claramente de los adivinos (*auguriator, inspector auium, phythonem habens in uentrem, haruspex, interrogator mortuorum, portenta inspiciens*). La pregunta que surge automáticamente es, pues, de dónde sale este nuevo término de la rúbrica que no tiene reflejo alguno en el contenido del título.

La respuesta aparece cuando se leen las rúbricas de los dos textos que acompañan al texto de "Moisés" en el Título XV de la *Collatio:* el primero de ellos aparece referido a Ulpiano, y en concreto tomado de su *liber VII de officio proconsulis sub titulo de mathematicis et uaticinatoribus*[13], denominación similar a la de *PS.* 5,21 que confirma así su raigambre clásica, si bien no aclara el origen del término "*maleficus*" en la rúbrica de *Coll.* 1.

La rúbrica del segundo texto, sin embargo, aporta la clave que se buscaba:

---

[12] Cf. *Isid., Etym.* 8,9,25, que alude a la especialización del término "*mathematicus*" frente al de "*magus*"*: Primum autem idem stellarum interpretes Magi nuncupabantur (...); postea hoc nomine soli Mathematici.*

Sobre esta denominación véase Massoneau (1933:50-51).

[13] *Vid.* Lenel (1889:II 974), que en efecto sitúa este título dentro del libro VII "*De disciplina publica*" dentro del *De officio proconsulis* de Ulpiano.

III. *Gregorianus* libro VII sub titulo de *maleficis* et Manichaeis

Esta rúbrica revela que ya a comienzos del Dominado, el término "*maleficus*" figuraba en la rúbrica de uno de los títulos del libro VII del *Codex Gregorianus,* publicado, según la opinión más aceptada, en el 292 d.C.[14] Parece claro, por tanto, que el término "*maleficus*" era usado ya en la última jurisprudencia de la época dioclecianea para designar al criminal reo del delito de magia. Por otra parte, una búsqueda terminológica en las fuentes anteriores revela que el término "*maleficus*" no se ha utilizado con anterioridad a nivel jurídico[15], con lo que esta rúbrica del *Codex Gregorianus* debería ser considerada el primer testimonio del uso técnico de un término que, como se verá a continuación, acabó desplazando al resto de denominaciones más o menos legales que se referían a los magos en las fuentes.

En cualquier caso, queda claro que la rúbrica del título XV de la *Collatio* es, pues, una síntesis de las rúbricas de los dos textos que conforman dicho título: la primera, del texto de Ulpiano, bajo la cual se regulan exclusivamente las actividades adivinatorias; la segunda, de la constitución dioclecianea del *Codex Gregorianus,* referida a los "*noua et inopinata prodigia*" (*Coll.* XV,3,4) de los maniqueos y otras sectas[16].

4. *CODEX THEODOSIANUS* (439) Y *CODEX IUSTINIANUS* (534)

Antes de continuar el análisis de las fuentes postclásicas con el estudio del *Codex Theodosianus* y el *Codex Iustinianus* para seguir la evolución del término "*maleficus*", conviene recapitular lo deducido hasta el momento, con el objeto de afinar la metodología exegética. Así, por los testimonios anteriores se ha podido comprobar que la ubicación sistemática del delito de magia en las fuentes legales ha sufrido una evolución: mientras en las *Pauli Sententiae* se regula dentro del título general dedicado a la *lex Cornelia,* y no en el título dedicado a los adivinos, ya la *Collatio* tiene su propio título específico para reprimir las actividades mágicas en sentido amplio, que incluye tanto a adivinos como a magos pero manteniendo aún una aparente distinción: los adivinos aparecen sólo bajo la rúbrica ulpianea "*de mathematicis et uaticinatoribus*"*,* mientras los magos (o, al menos, las sectas que provocan "*prodigia*") aparecen bajo la rúbrica "*de maleficis (et Manichaeis)*".

---

[14] Si bien hay discusión respecto a la datación de las problemáticas constituciones "tardías", a cuyo grupo pertenece la presente (320 d.C.?). Sobre esta cuestión véanse los clásicos trabajos sobre el tema de Rotondi (1922), Scherillo (1934).

[15] Los textos jurídicos clásicos conservados usan el término "*maleficium*" en el sentido de ilícito civil; véase *infra* , p. 161, n. 26. El único caso en que se usa "*maleficus*" en un sentido peyorativo por su connotación delictiva (pero sin que se confirme el significado de "mago") es en *Dig.* 37,15,1,3; v. *infra* ibidem.

[16] Sobre la importancia de esta constitución en el marco de la persecución contra los maniqueos, véase Barone-Adesi (1992:11, n. 25; 52ss). Sobre su represión en general, véase Massoneau (1933:56-57); Castello (1990:674ss.)

Ante este estado de cosas, conviene comprobar a continuación bajo qué títulos de las dos grandes compilaciones se regula la represión del delito de magia. Una revisión de las fuentes revela que los títulos dedicados a la *lex Cornelia* tanto en el *Codex Theodosianus* como en el *Codex Iustinianus* ya no contienen referencia alguna al delito de magia. Se confirma, por tanto, la preferencia por la sistemática atestiguada en la *Collatio* frente a la de las *Pauli Sententiae*[17].

En segundo lugar, y en esta misma línea marcada por la *Collatio*, los dos grandes códigos presentan sendos títulos específicos dedicados a la represión de la magia, con la rúbrica: "*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*". El esquema, por tanto, sería el siguiente, donde se puede comprobar la evolución de las denominaciones de las rúbricas en las fuentes consultadas (sombreados aparecen los títulos donde se regula el delito de magia):

Pauli Sententiae	*C. Gregorianus*	*Collatio l. m. e. r.*	*C. Theodosianus*	*C. Iustinianus*
PS 5,21: *de uaticinatoribus et mathematicis*	*Lib.* VII, *tit*. ?: *de* maleficis *et Manichaeis*	*Coll*. 15: *de mathematicis,* maleficis *et Manichaeis*	*CTh.* 9,16: *de* maleficis *et mathematicis et ceteris similibus*	*C*. 9, 18: *de* maleficis *et mathematicis et ceteris similibus*
PS 5,23: *ad legem Corneliam de sicariis et ueneficis*	?	*Coll*. 1,1: *de sicariis (et homicidis casu uel uoluntate)*	*CTh*. 9,14: *ad legem Corneliam de sicariis*	*C*. 9,16: *ad legem Corneliam de sicariis*

Por otra parte, llama la atención otro dato: tanto en la rúbrica del *Theodosianus* como en la del *Gregorianus* ha desaparecido la mención a los maniqueos, quedando tan sólo la oposición "*mathematici*" frente a "*malefici*" para definir los delitos de magia. De esto se deduce que mientras "*mathematicus*" se ha referido siempre a un tipo concreto de adivino (y por tanto ha aparecido siempre junto con otras denominaciones, como los *uaticinatores*) ahora disfruta de un sentido más amplio, abarcando como definición legal todo tipo de adivino. Pero en cuanto a este estudio interesa, parece que el término "*malefici*" ya basta en solitario para designar técnicamente al resto de delincuentes que hacen uso de la magia no adivinatoria. Pero para poder constatar el alcance real de este término (y hasta qué punto afecta a la oposición entre "*mathematicus*" y "*maleficus*" la expresión "*et ceteris similibus*") se debe realizar la exégesis de las constituciones imperiales compiladas bajo ambos

[17] Rainer (1991:528), afirma, siguiendo a Desanti (1990), que una explicación posible para esta separación de los títulos puede hallarse en el senadoconsulto de comienzos del Principado que habría ampliado el *iudicium publicum* adaptándolo a la *lex Cornelia.*

títulos de los Códigos (exégesis que puede realizarse conjuntamente, dado que, como en muchos otros casos, la mayoría de las constituciones de estos títulos son comunes a ambas compilaciones). Lo más interesante de esta exégesis es comprobar, como se verá a continuación, que en estas constituciones no sólo se utiliza ya con normalidad el término "*maleficus*", sino que además es explicado el origen del término.

El esquema de las constituciones que se van a analizar es el siguiente, donde se aprecia en paralelo qué constituciones se repiten en ambas compilaciones, y aparecen en negrita aquéllas que hacen referencia a los *malefici*:

Codex Theodosianus, tit. 9,16:	Codex Iustinianus, tit. 9,18:
De maleficis et mathematicis et ceteris similibus	*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*
	CJ. 9,18 ---- 1 Antonino *sine die et cos.*
	CJ. 9,18 ---- 2 Diocl. et Max. 294
CTh. 9,16 ---- 1 Constantino 319	*CJ.* 9,18 ---- 3
CTh. 9,16 ---- 2 *id. ad populum* 319	
CTh. 9,16 ---- 3 *id.* 321 ***(interpretatio)***	*CJ.* 9,18 ---- 4
CTh. **9,16 ---- 4 Constancio *ad pop.* 357**	***CJ.* 9,18 ---- 5**
CTh. 9,16 ---- 5 *id. ad id.* 357	*CJ.* 9,18 ---- 6
***CTh.* 9,16 ---- 6 *id.* 358**	***CJ.* 9,18 ---- 7**
CTh. 9,16 ---- 7 Valentiniano/Val. 364	
CTh. 9,16 ---- 8 *id.* 370? 373?	*CJ*. 9,18 ---- 8 Valentiniano/Val. 365?
***CTh.* 9,16 ---- 9 Val./Val./Grac. 371**	
CTh. 9,16 ---- 10 Val./Val./Grac. 371	
***CTh.* 9,16 ---- 11 Val./Theod. /Arc. 389**	***CJ.* 9,18 ---- 9**
CTh. 9,16 ---- 12 Honorio /Teod. 409	*CJ.* 1,4,10, *De episcopali audientia*

Como se puede ver en el esquema, el Código de Justiniano inserta dos constituciones al principio del título que no figuran en el de Teodosio, que sin embargo no hacen referencia a los *malefici*[18]. De igual modo, las dos primeras constituciones del Código Teodosiano tampoco se refieren a magos con poderes sobrenaturales, sino a adivinos, y son reunidas en un solo texto en *CJ*. 9,18,3.

Así, la primera rererencia a los *malefici* en ambos títulos se encuentra en *CTh.* 9,16,3 (= *CJ.* 9,18,4), si bien de forma indirecta, ya que en el texto mismo de la constitución no consta dicho término:

> Imp. Constantinvs A. et C. ad Bassvm P(raefectvm) V(rbi). Eorum est scientia punienda et seuerissimis merito legibus uindicanda, qui *magicis accincti artibus*

[18] Mientras que *CJ.* 9,18,1 hace referencia a envenenadores, *CJ. eod.* 2 trata sobre la adivinación, sancionando la distinción entre *ars geometriae* (lícita) y *ars mathematica* (ilícita).

> aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem deflexisse animos detegentur. Nullis uero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis uindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne diuina munera et labores hominum sternerentur. DAT. X. KAL. IVN. AQVIL(EIAE), CRISPO ET CONSTANTINO CAESS. COSS.

La constitución, datada en el año 321, se refiere a los magos con la expresión "*qui magicis artibus accinti*", pero la *interpretatio* que acompaña al texto del Teodosiano aclara el texto del siguiente modo:

> *Malefici* uel incantatores uel immissores tempestatum uel ii, qui per inuocationem daemonum mentes hominum turbant, omni poenarum genere puniantur.

No queda duda de que "*maleficus*" hace ya referencia al mago que utiliza sus poderes para subvertir el orden natural (en este caso, invocación de tempestades y control de las mentes de los hombres mediante invocación de demonios), sin referencia alguna a la adivinación, confirmándose así los indicios ya comentados respecto a la separación terminológica entre los dos tipos de delito mágico[19].

Por otra parte, de nuevo los *malefici* aparecen unidos a los *incantatores*[20], como ya se ha visto que hacía el escriba de *Coll.* XV,1,2:

> [Non inueniatur in te auguriator nec inspector auium nec *maleficus aut incantator* nec pythonem habens in uentrem nec haruspex nec interrogator mortuorum nec portenta inspiciens]

Resulta interesante comprobar que en estos dos comentarios tardíos el término *maleficus* siempre aparece en una posición preeminente, como si fuera la denominación más usual para el mago, a la cual se añaden posteriormente todos los sinónimos o variantes al uso (los "*ceteri similes*" de la rúbrica[21]). Pero si de verdad el término *maleficus* llegó a adquirir en época postclásica una preeminencia tal como

---

[19] Rainer (1991:527), se pronuncia en este sentido: "... daß Hellseherei und Zauberei zwar Verbindungen miteinander aufzuweisen haben, in der Regel aber vom Recht verschieden beurteilt würden".

[20] La *interpretatio* a *CTh.* 9,16,7 llama "*incantatores*" a los que la constitución acusa de utilizar "*magicus apparatus*". Estas prácticas tienen una vertiente no sólo mágica sino religiosa, y deben ponerse en relación con las prescripciones establecidas con los ritos paganos en el título *CTh.* 16,10 *De paganis,* especialmente *CTh. eod.* 2; *eod.* 5; *eod.* 23; *eod.* 25. Sobre la represión de la magia en este título véase Maurice (1927).

[21] Un precedente de este término puede ser la expresión "*mathematici, Chaldaei, harioli et caeteri qui simile inceptum fecerunt*" del senadoconsulto de Pomponio y Rufo (17 d.C.), que dejaba abierta la denominación permitiendo al juez estimar la concurrencia del supuesto delictivo con total libertad; v. Castello (1990:pp. 665 y 668).

designación generalizada de los magos, como para que las *interpretationes* siempre recurran a ella, sin duda su importancia debía estar fundada en un uso previo y generalizado del término en la legislación imperial. Y, en efecto, así parece ser, tal y como se desprende de las referencias que a tal término hacen las constituciones de los dos títulos que estamos analizando. Véase, en primer lugar, la referencia que se hace a los *malefici* en la cuarta constitución del título CTh. 9,16 (quinta en el título 9,18 del *Codex Iustinianus*):

> Imp. Constantivs A. <et Ivlianvs> C. ad Popvlvm. Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et uatum praua confessio conticescat. *Chaldaei ac magi et ceteri*, quos *maleficos ob facinorum magnitudinem uulgus appellat*, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegauerit. Dat. Viii. Kal. Febr. Mediolano, Constantio A. Ix. et Ivliano Caesi. Coss.

El texto es interesante por diversas razones: en primer lugar, porque por fin aparece "*maleficus*" utilizado como término legal dentro de un texto jurídico y fuera de una rúbrica o *interpretatio*; en segundo lugar, porque la constitución ofrece una pista precisa sobre el origen del término: no se trata de una denominación de cuño jurídico, sino tomada directamente del habla popular, ya que es el *vulgus* el que llama "*malefici*" a los "*Chaldaei ac magi et ceteri*", por la magnitud de sus delitos ("*ob facinorum magnitudinem*"), y de ahí se ha tomado para el texto de la constitución[22].

Ejemplos de estos delitos sobrenaturales son descritos en la siguiente constitución[23], pero a efectos terminológicos interesa pasar al texto posterior (*CTh*. 9,16,6 = *CJ*. 9,18,7):

> Idem A. ad Taurum Praefectum Praetorio. Etsi excepta tormentis sunt corpora honoribus praeditorum, praeter illa uidelicet crimina, quae legibus demonstrantur, etsi omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt, tamen quoniam qui in comitatu nostro sunt ipsam pulsant propemodum maiestatem, si quis *magus uel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus uulgi consuetudine nuncupatur*, aut haruspex aut hariolus aut certe augur uel etiam

---

[22] Aunque la prohibición "*Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas*" se refiere tanto a *Chaldaei* como a *magi* y *maleficos,* esto no significa que no se diferencie nítidamente la actividad adivinatoria de la mágica en cada caso; en este sentido Maurice (1927:109); Massoneau (1933:203); Clerc (1995:220, n. 987); Desanti (1990:147, n. 71). No aprecia esta diferencia Martroye (1930: 675, n. 2).

[23] El texto de la constitución (*CTh.* 9,16,5 = *CJ.* 9,18,6), comentada en Jobbé-Duval (1924:100), dice así: *Idem A. ad Popvlvm. Post alia: Multi* magicis artibus *ausi <usi CJ> elementa turbare uitas insontium labefactare non dubitant et manibus accitis audent uentilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos. Hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat. Dat. Prid. Non. Decemb. Mediolano Constantio A.VIIII et Ivliano Caes. II Conss. (357 Dec. [?] 4).*

> mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam diuinandi aut certe aliquid horum simile exercens in comitatu meo uel caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus et tormenta non fugiat. <§ 1. CJ.> Si conuictus ad proprium facinus detegentibus repugnauerit pernegando, sit eculeo deditus ungulisque sulcantibus latera perferat poenas proprio dignas facinore. Dat. III Non. Iul. Arimini Datiano et Cereale Conss. (358 Iul. 5).

De nuevo Constancio recurre a la misma definición: al referirse a los "*magi*" o los "*adsueti magicis contaminibus*", les engloba a todos bajo la denominación "*malefici*", otra vez el término habitual del pueblo para referirse a ellos ("*uulgi consuetudine*")[24].

Conviene detenerse, no obstante, en la reiterativa necesidad de explicación del uso del término vulgar por parte del emperador en la constitución imperial: el hecho de que se aluda continuamente al origen popular de la denominación, y en los mismos términos literales en los dos textos, parece constituir una verdadera cláusula de estilo utilizada por la cancillería encargada de redactar las constituciones del emperador. Se trata, por otra parte, de una expresión de amplia difusión, que se puede encontrar con el mismo tenor literal en textos literarios postclásicos como el siguiente, de Lactancio:

> Sed et eos Magi, et hi, *quos uere Maleficos uulgus appellat*, cum artes suas execrabiles exercent (...)
>
> *Lact., Inst. Div*. II,16,4

La feliz expresión tiene un notable éxito, como constatan los testimonios de San Agustín y de San Isidoro de Sevilla[25]:

> Qui quasi conantur ista discernere, et illicitis ritibus deditos alios damnabiles, *quos et Maleficos uulgus appellat*.
>
> *Aug., Civ.* 10, 9

> Magi sunt, *qui uulgo malefici* ob facinorum magnitudinem *nuncupantur* (...)
>
> *Isid., Etym.* 8,9,9

Sin embargo, también podría pensarse que esta insistencia en justificar el uso del término vulgar en la legislación quizá refleje el hecho de que la denominación "*maleficus*" acabara de incorporarse a la terminología legal. Es dado pensar que, a pesar del éxito popular de este modo de llamar a los magos, la palabra siguiera resultando

---

[24] En relación con el doble significado de "*magus*" en función de su uso técnico o popular, v. Martín Hernández (2006:327-331); v. también *infra* p. 161, n. 26.

[25] Testimonios tardíos con detalle en *TLL* 8, *s. v°.* "*malefacio*", b, col. 173; "*maleficium*", b, col. 175, "*maleficus*", b, col. 177. Se puede rastrear su recepción con este tenor literal en la prédica de Martín de Braga *De correctione rusticorum* y en Rabanus Mauro (sobre estas fuentes véase Abt [1908:91, n. 3 y 4]).

vulgar a oídos de las autoridades como término legal[26]. En el fondo, la utilización de una denominación de origen "vulgar" para acotar el objeto de represión de la norma penal revela una clara intencionalidad de política legislativa: en un ámbito tan resbaladizo como la determinación del delito de magia, donde la diferenciación entre actividades lícitas e ilícitas es tan sutil, lo que los emperadores buscan es la proscripción de *lo que los súbditos consideran* nocivo[27], dejando abierta su determinación y garantizando así la aplicabilidad de la norma a todos los supuestos "*ceteri similes*" que, en función de la demanda social, se considere oportuno penalizar[28]. La acusada carga semántica de "*maleficus*" frente a la de "*magus*" es mucho más acorde con una consideración punible de las actividades mágicas[29].

En cualquier caso, *CTh.* 9,16,6 muestra que "*maleficus*" tiene ya un significado más amplio que *magus,* término éste que ha pasado de constituir originariamente el término legal más común para designar a los magos, como ya se ha visto, a terminar subsumido dentro del de "*maleficus*": en esta constitución resulta ya suficiente recurrir al término acuñado por el pueblo, "*maleficus*", para identificar a todos los infractores de la norma y hacerles objeto de la sanción[30].

---

[26] En este sentido, resulta muy ilustrativo que el único texto del Digesto que en que se utiliza el término "*maleficus*" en este sentido (*Dig.* 37,15,1,3, del *Liber primus opinionum* de Ulpiano) realce su valor vulgar: *militia iudicandus est, qui patrem et matrem, a quibus se educatum dixerit,* maleficos *appellauerit.*

"*Maleficus*" es, de acuerdo con Ulpiano, un insulto tan bajo que acarrea la declaración de "*indignus militiae*" a quien lo profiere contra sus propios padres. Por otra parte, se puede traer a colación aquí también la famosa definición que hace Apuleyo del mago en su *Defensa* (*Apol.* 26,6): *Sin uero* more uulgari *eum isti proprie magum existimant, qui communcione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae uelit incredibili quadam ui cantaminum polleat...*

Apuleyo acaba de exponer la definición histórico-etnográfica de "mago" (retrotrayéndola a la casta sacerdotal persa, v. sobre esto el comentario de Butler-Owen [1967:68]), con fuentes y bibliografía; en general Massoneau [1933:5ss.]), y a continuación la contrapone a la definición popular ("*more uulgari*") del mago. Es muy interesante desde este el dato, como destaca Martín Hernández (2006:331), que la defensa de una acusación tan grave pueda basarse precisamente en la matización de un significado, recalcando la venerabilidad del término μάγος ("quien se acerca a los dioses por medio de sus estudios o se dedica al culto de la divinidad") frente a la concepción simplista del "vulgo ignorante".

[27] El recurso a un concepto no técnico sino "popular" no deja de estar exento de utilidad, como instrumento penal para apoyar las acusaciones del más variado género; en este sentido, comenta Clerc (1995:203): "Le concept stéréotypé du magicien de cauchemar devait aussi avoir une fonction normaitve au sens où il était utilisé, dans les accusations de magie, comme un instrument de contrôle (...); une accusation de magie s'imposait comme une tentative de définition en questionnant sur la légitimité d'une position". Sobre la concepción popular del mago, a partir de los testimonios del proceso de Apuleyo, v. Graf (1994:86ss.)

[28] En este sentido, Clerc (1995:193): "Le magicien était le produit de l'opinion publique".

[29] Butler-Owen (1967:3), destacan la llamativa proliferación del sema *facere*-hacer en las raíces de los términos mágicos en el ámbito indoeuropeo: el indio *Karman* (acto) para el término "rito" o *Krtya* (*factum*) para "encantamiento"; la raíz de *Zauber* en alemán, etc. En cuanto a *male-,* véase el comentario de Clerc (1995:196-197), a los textos literarios que hacen del "*magus*" la encarnación de todos los males conocidos, y que explican el uso del término a nivel popular. Grodzynski (1974:292), en este sentido, afirma: "Dans la loi *CTh.* IX,16,4 comme dans le titre du Code, le mot *maleficus* peut être traduit par «sorcier», mais l'étymologie ne perd pas ses droits, le *maleficus* est toujours celui qui «fait du mal»".

[30] La pugna entre estos dos términos a nivel legislativo no es más que el reflejo de la que se había producido antes a nivel de lengua popular, probablemente ya desde el siglo II d.C. Massoneau (1933:51-52); Grodzynski (1974:293); Clerc (1995:193). Desde Trajano, el término usado en la legislación criminal es "*magus*"*;* véase

Esta exhaustividad del término "*maleficus*"[31] permite además diferenciar a los magos de los adivinos (a los que se refiere el texto con las denominaciones usuales: "*haruspex aut hariolus aut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam divinandi aut certe aliquid horum simile exercens*").

Pero la necesidad de precisión terminológica de las constituciones imperiales en materia de magia es cada vez mayor, como se aprecia en la siguiente constitución del *Codex Theodosianus* (*CTh.* 9,16,9, no incluida en el Código de Justiniano), que aporta datos a esta cuestión:

> IMPPP. Valentinianvs, Valens et Gratianvs AAA. ad Senatvm. Haruspicinam ego nullum *cum maleficiorum causis* habere consortium iudico neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a maioribus religionem genus esse arbitror criminis. Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. Nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri uetamus. Dat. IIII Kal. Ivn. Treviris Gratiano A.II et Probo Conss. (371 Mai. 29).

Los emperadores, en esta constitución del año 371, intentan exponer ante el senado la sutil diferencia entre el recurso inofensivo a la haruspicia y las conductas mágicas incluídas en las *causae maleficiorum,* explicando que no puede considerarse ilícita la actividad adivinatoria que se enmarque dentro de la religión tradicional romana ("*religio a maioribus concessa*"), siempre que no se use con un fin ilícito[32]. Lo llamativo de este texto es que el término que nos ocupa es habitual ya en la terminología legal −no precisa aclaración alguna sobre su origen− y por otro lado es

---

Massoneau (1933:51). No obstante, las fuentes literarias revelan ya que dicho término pierde terreno a nivel popular frente al de "*maleficus*"*:* v. *Apul., Metam.* 3,16: "maleficae *disciplinae*"*; ibidem* 9,29: "*deuotionibus ac* maleficiis"*; Apul., Apol.* 1,3, "magicorum maleficiorum"*; ibidem* 51,10: "magi *et* malefici *hominis*"*; ibidem* 61,1: "magica maleficia"*; ibidem* 103, donde aparece "*maleficium*" con este sentido y relacionado con "*magus*" en los términos literales de la acusación de magia: "*dein etsi maxime* magus *forem, tamen ostendam neque causam ullam neque occasionem fuisse, ut me in aliquo* maleficio *experirentur*"; más dudoso es el sentido de *Apul., Metam.* 6,16 ("*magna uideris mihi et alta prorsus malefica*"*,* palabras de Venus a Psyche); véase también *Tac., Ann.* 2,69,4, donde al contar las maquinaciones de Pisón contra Germánico, se narra cómo aquél recurre a la magia: "*semiusti cineres ac tabo obliti* aliaque maleficia". Estos testimonios permiten afirmar que el cambio semántico de "*maleficus*"*,* que pierde su signficado como adjetivo para convertirse en un sustantivo sinónimo de "*magus*" y con connotaciones peyorativas, se puede considerar completo en esta época a nivel de habla popular (Grodzynski 1974:293). Graf (1994:67-68), data la consumación del cambio de significado más tarde, a mediados del siglo IV d.C. De referencia obligada en relación con la terminología literaria clásica en relación con la magia es, por otra parte, el comienzo del libro XXX de la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo. Sobre esto véase Graf (1994:61ss.)

[31] Grodzynski (1974:294), sienta el siguiente principio de traducción para estas fuentes legislativas: "Pour toutes ces raisons, nous proposons de traduire *maleficus* par «sorcier»". En el mismo sentido ya Abt (1908:90): "... der Begriff des *maleficus* am Ende gar keinen anderen Verbrecher mehr bedeutet als den *reus magiae*".

[32] El problema es motivo recurrente de pronunciamientos legales, puesto que también se trata en *CTh.* 19,6,2 y *CTh.* 19,6,3. Véase, en el mismo sentido, el texto de Ulpiano en *Dig.* 10,2,4,1 comentado *infra,* p. 163. Sobre la represión de la magia "extraoficial", y especialmente sobre *CTh.* 9,16,8 y *eod.* 12, Desanti (1988:234ss.)

absolutamente exhaustivo, hasta el punto de lo "maléfico" se contrapone a lo lícito. Por el contexto queda claro que *maleficium* tiene ya aquí el sentido jurídico-penal derivado de *maleficus*[33], no el sentido genérico jurídico privado de "ilícito civil" que tiene en las fuentes clásicas[34].

Si poco a poco parece que el término "*maleficus*" ha ganado en precisión legal en la época de Valentiniano y Valente, en la última constitución de estos dos títulos donde aparece (*CTh.* 9,16,11 = *CJ*. 9,18,9 veinte años después de la anterior) su uso está indudablemente arraigado a efectos jurídico-penales:

> IMPPP. Valentinianvs, Theodosivs et Arcadivs AAA. Albino Praefecto Vrbi. Quicumque *maleficiorum* labe pollutum audierit deprehenderit occupauerit, ilico ad publicum protrahat et iudiciorum oculis communis hostem salutis ostendat. Quod si quisquam ex agitatoribus <id est, aurigis CJ> seu ex quolibet alio genere hominum contra hoc interdictum uenire temptauerit aut clandestinis suppliciis etiam manifestum reum *malificae* artis suppresserit, ultimum supplicium non euadat geminae suspicionis obnoxius, quod aut publicum reum, ne facinoris socios pulicaret, seueritati legum et debitae subtraxerit quaestioni aut proprium fortassis inimicum sub huius uindictae nomine consilio atrociore confecerit. Dat. XVII Kal. Sept. Romae Timasio et Promoto Conss. (389 Avg. 16).

Como se puede apreciar, la constitución ha reducido su terminología al término que nos ocupa, y no sólo el sustantivo "*maleficus*", sino también los derivados del mismo se utilizan ya como única denominación de los magos: "*maleficiorum... pollutum*", "*malificae artis*" (sustituyendo al antiguo "*ars magica*"[35]).

La constatación del éxito de esta denominación en las legislación imperial la encontramos en las constituciones que aluden a los *malefici* de modo indirecto, y que por tanto no se encuentran en estos dos títulos donde se les regula específicamente. Véase, por ejemplo, *CTh*. 9,38,8 (= *CJ*. 1,4,3,3, aunque recogiendo sólo el texto siguiente):

---

[33] El término *maleficium* es uno de los términos descriptores de la necromancia; véase Jobbé-Duval (1924:95).

[34] Basten dos conocidos ejemplos de este usual sentido del término "*maleficium*" en el ámbito jurídico privado: *Quod autem ex furto uel ex alio* maleficio *quaesitum est, in societatem non oportere conferri palam est, quia delictorum turpis atque foeda communio est. plane si in medium collata sit, commune erit lucrum. (Dig.* 17,2,53*, Ulpianus libro trigensimo ad Sabinum).*

Obligationes aut ex contractu nascuntur aut ex maleficio *aut proprio quodam iure ex uariis causarum figuris. (Dig.* 44,7,1pr., *Gaius libro secundo aureorum).*

Sin embargo, la precisión es necesaria también desde otro punto de vista: la similitud gráfica y fonética de ambos términos afecta de lleno a la transmisión de la terminología. Sin ir más lejos, la rúbrica del *codex Theodosianus* que nos ocupa recoge "*maleficiis*" en los manuscritos *NGE,* mientras que la lectura aceptada, "*maleficis*", aparece en *ML.*

[35] Cf. *Isid., Etym.* 8,9,4, quien al definir a los magos por su actividad pone en relación al mago con las artes maléficas: "*Nec mirum de* magorum *prestigiis, quorum in tantum prodiere* maleficiorum artes *ut etiam Moysi simillimis signis resisterent, uertentes uirgas in dracones, aquas in sanguinem*".

> GRAT./ VALENT./ THEOD./ ARCAD. (...) Nullam accipiat requiem uinculorum, qui quiescere sepultos quadam sceleris immanitate non sinit: patiatur tormenta ueneficus, *maleficus*, adulterator uiolatorque monetae: homicida et parricida quod fecit semper expectet: reus etiam maiestatis de domino, aduersus quem talia molitus est, ueniam sperare non debet. A. 385, D.V K. MART. MEDIOLANO ARCADIO A. ET BAVTONE VC. CONSS.

El *maleficus* es un criminal más, designado de forma indubitada con dicho término. La interpretatio a la versión de este texto en el *Codex Theodosianus* mantiene la terminología:

> Sacrilegus, adulter, incesti reus, raptor, sepulcrorum violator, veneficus, *maleficus*, adulterator monetae, homicida nullatenus absolvantur. Reliqui omnes, quos minorum causarum constringit, diebus venerabilibus paschae specialiter absolvantur

Véase otro ejemplo más en un título diferente, *CTh*. 11,36,7 (= *CJ.* 7,65,2pr., de nuevo recogiendo tan sólo el texto reproducido a continuación):

> CONSTANTIVS A. AD HIEROCLEM. Obseruare curabis, ne quis homicidarum ueneficorum *maleficorum* adulterorum itemque eorum, qui manifestam uiolentiam commiserunt, argumentis conuictus, testibus superatus, uoce etiam propria uitium scelusque confessus audiatur appellans. (...) A. 344 D. V ID. DEC. LEONTIO ET SALLVSTIO CONSS.

De nuevo el término *maleficus* aparece inserto en una lista de delincuentes especialmente perseguidos, con la misma eficacia denominativa que el resto de los términos que designan al resto de infractores. Nos encontramos ya, por tanto, con un término de uso aceptado en la normativa imperial[36].

Llama la atención, no obstante, que los dos ejemplos anteriores citen al *maleficus* siempre en relación con otro personaje, el *ueneficus* (envenenador). A primera vista se puede dudar de si se trata de una sola denominación alternativa (considerándose, por tanto, al envenenador reo del delito de magia, y por tanto dentro de los *malefici*), o si se refiere a dos delitos diferentes[37].

Para empezar, se puede constatar que se trata de una asociación muy común en las fuentes jurídicas ya desde la época clásica[38]:

---

[36] Un indicio más en este sentido lo aporta tanto *CTh.* 9,40,1 (= *CJ.* 9,47,16) como su *interpretatio,* si bien utilizando el ya comentado derivado "*maleficium*"; de igual modo se utiliza este término en *CTh.* 16,5,34,1.

[37] Luzzato (1968:26), resalta la dificulad de diferenciar ambos términos en algunos casos.

[38] Sobre la crítica interpolacionística en relación con este texto, véase Desanti (1990:103 ss.).

> *Mala medicamenta et uenena* ueniunt quidem in iudicium, sed iudex omnino interponere se in his non debet: boni enim et innocentis uiri officio eum fungi oportet: tantundem debebit facere et in libris improbatae lectionis, *magicis* forte uel his similibus. Haec enim omnia protinus corrumpenda sunt.
>
> *Dig.* 10,2,4,1 (*Ulpianus libro nono decimo ad edictum*)

En este texto Ulpiano pone en relación el uso de "*mala medicamenta et uenena*" con las actividades mágicas. Del mismo modo se pronuncia Ulpiano en *Dig.* 50,13,1,3 (*Vlp. lib. VIII de omnibus tribunalibus*):

> Medicos fortassis quis accipiet etiam eos, qui alicuius partis corporis uel certi doloris sanitatem pollicentur: ut puta si auricularius, si fistulae uel dentium. *Non tamen si incantauit, si inprecatus est, si, ut uulgari uerbo inpostorum utar, si exorcizauit:* non sunt ista medicinae genera, tametsi sint, qui hos sibi profuisse cum praedicatione adfirment.

Las Instituciones de Justiniano, por otra parte, explican sin ambages que los *uenefici,* perseguidos en la *lex Cornelia,* usaban tanto venenos como artes mágicas para cometer homicidios[39]:

> Eadem lege et *venefici* capite damnantur, qui artibus odiosis, tam venenis vel *susurris magicis* homines occiderunt vel mala medicamenta publice vendiderunt.
>
> *Inst.,* 4,8,5 *in fine*

Esta asociación entre magia y mal uso del arte médico, además, es común también en las fuentes literarias, no sólo clásicas, sino también coetáneas de las que estamos estudiando, lo cual confirman la asimilación entre un concepto y el otro. Especialmente relevantes para esta cuestión son dos comentarios de San Jerónimo: en el primero de ellos, al comentar el texto de *Daniel* 2,2 "*καὶ τοὺς μάγους καὶ τοὺς φαρμακοὺς*", San Jerónimo escribe:

> Magi, qui de singulis philosophantur; *malefici,* qui sanguine utuntur et uctimis et saepe contingunt corpora mortuorum.
>
> *Hieronym., Dan.* 2, 2

En este primer texto, San Jerónimo realza el aspecto nocivo de la actividad de los *malefici,* estableciendo una distinción frente al término más neutro "*magus*". Sin embargo, en su comentario a Jeremías escribe:

---

[39] Este texto debe ponerse en relación con *Nou.* 115,4,2, donde Justiniano utiliza la expresión "εἰ φαρμακείαις ἢ γοητείαις...*";* v. Mommsen (1899:407, n. 5). Véase también *infra* n. 61, p. 173.

> *Maleficos, quos uel ueneficos possumus appellare,* uel daemonum phantasmatibus seruientes.
>
> *Hieronym., Jer.,* 27.

En este segundo texto, San Jerónimo considera sinónimos los términos "*maleficus*" y "*ueneficus*"[40]; por tanto se puede en principio interpretar que cuando *maleficus* y *ueneficus* aparecen juntos en las fuentes, no se está tratando de dos figuras diversas, sino de una sola con doble denominación de uso equivalente[41]. Esto se comprueba fehacientemente contrastando la siguiente constitución del Teodosiano (el famoso texto de *CTh*. 3,16,1 donde se estipulan las limitadas ocasiones en que Constantino permite el repudio dentro del matrimonio) con su *interpretatio:*

> Imp. Constantinvs A. ad Ablavivm PF. P. Placet, mulieri non licere propter suas prauas cupiditates marito repudium mittere exquisita causa, uelut ebrioso aut aleatori aut mulierculario, nec uero maritis per quascumque occasiones uxores suas dimittere, sed in repudio mittendo a femina haec sola crimina inquiri, si *homicidam uel* ***medicamentarium*** *uel sepulcrorum dissolutorem* maritum suum esse probauerit, ut ita demum laudata omnem suam dotem recipiat. Nam si praeter haec tria crimina repudium marito miserit, oportet eam usque ad acuculam capitis in domo mariti deponere, et pro tam magna sui confidentia in insulam deportari. In masculis etiam, si repudium mittant, haec tria crimina inquiri conueniet, si *moecham uel* ***medicamentariam*** *uel conciliatricem* repudiare uoluerit. Nam si ab his criminibus liberam eiecerit, omnem dotem restituere debet et aliam non ducere. Quod si fecerit, priori coniugi facultas dabitur, domum eius inuadere et omnem dotem posterioris uxoris ad semet ipsam transferre pro iniuria sibi illata. Dat. III. Non. Mai. Basso et Ablavio COSS.
>
> *INTERPRETATIO:* (...) Quod si forte mulier dicat maritum suum aut ebriosum aut luxuriae deditum, non propterea repudiandus est, nisi forte eum aut *homicidam aut* ***maleficum*** *aut sepulcri uiolatorem* esse docuerit, quibus criminibus conuictus sine culpa mulieris merito uidetur excludi, et mulier recepta dote discedit: nam si haec crimina mulier non potuerit approbare, hac poena mulctatur, ut et dotem, quam dederat uel pro ipsa data fuerat, et donationem, quam percepit, amittat atque etiam

---

[40] La *Vulgata* recoge este sentido de "*maleficus*" también en *Ex*. 7,11.22; 8,7.18.19; 18,10.

[41] Otro texto jurídico que presenta esta identificación es *CTh*. 9,38,3: *IMPPP. Valentinianvs, Valens et Gratianvs AAA. ad Viventivm Praefectvm Vrbi. Ob diem paschae, quem intimo corde celebramus, omnibus, quos reatus adstringit, carcer inclusit, claustra dissolvimus. Adtamen sacrilegus in maiestate, reus in mortuos,* veneficus sive maleficus*, adulter raptor homicida communione istius muneris separentur. Dat. III Non. Mai. Romae Lvpicino et Iovino CONSS. (367 [369] Mai. 5).*

Y del mismo modo se puede apreciar esta "estrecha relación", en palabras de Massoneau (1933:53), entre estos términos en otras fuentes literarias, como en Amiano Marcelino (19,2; 28,1) o Dión Casio (77,17). Desanti (1990:165), destaca el hecho de que tanto en esta constitución como en las que la siguen en el mismo título del Código Teodosiano se excluye siempre de la amnistía a los *malefici*, pero no a los adivinos: se trata de categoría jurídicas diferenciadas, a las que se aplican medidas jurídicas distintas.

> exsilii relegatione teneatur. Quod si a uiro mulier repellatur, nec ipse, nisi certis criminibus ream docuerit, pro leui, ut assolet, iurgio repudiare non permittitur, nisi fortasse *adulteram aut* ***maleficam*** *aut conciliatricem* eam probare sufficiat. (...)

En esta constitución no aparece el término *ueneficus,* sino *medicamentarius,* que tiene el mismo significado; sin embargo, la *interpretatio* sustituye, sin más, la denominación por "*maleficus*". Parece, por tanto, que el término "*maleficus*" engloba también a los envenenadores, cuyas actividades debían caer dentro de las muy perseguidas "*maleficae artes*"[42]. Así parece confirmarlo también *CTh*. 9,38,7:

> Idem AAA. ad Marcianvm Vicarivm. Religio anniuersariae obsecrationis hortatur, ut omnes omnino periculo carceris metuque poenarum eximi iuberemus, qui leuiore crimine rei sunt postulati. Unde apparet eos excipi, quos atrox cupiditas in scelera compulit saeuiora: in quibus est primum crimen et maxime maiestatis, deinde homicidii *ueneficiique ac maleficiorum*, stupri atque adulterii parique immanitate sacrilegii sepulchrique uiolatio, raptus monetaeque adulterata figuratio. Dat. XI Kal. April. Mediolano Richomere et Clearcho CONSS. (384 Mart. 22).

Sin embargo, esta identificación del envenenador con el mago no es tan clara en otras fuentes. Véase para ello *CTh*. 11,36,1:

> Imp. Constantinvs A. ad Catvlinvm. Moratorias dilationes frustratoriasque non tam appellationes quam ludificationes admitti non conuenit. Nam sicut bene appellantibus negari auxilium non oportet, ita his, contra quos merito iudicatum est, inaniter prouocantibus differri bene gesta non decet. Unde quum homicidam uel adulterum uel *maleficum uel ueneficum*, quae atrocissima crimina sunt, confessio propria uel dilucida et probatissima ueritatis quaestio probationibus atque argumentis detexerit, prouocationes suscipi non oportet, quas constat non refutandi spem habere, quae gesta sunt, sed ea potius differre tentare. Qui de uariis litibus causisque dissentiunt, nec temere, nec ab articulis praeiudiciisque, nec ab his, quae iuste iudicata sunt, prouocare debebunt. Quod si reus in homicidii uel *maleficii uel* adulterii uel *ueneficii* crimine partem pro defensione sui ex testibus quaestioneque proposita possit arripere, parte uero obrui accusarique uideatur, tunc super interposita appellatione ab eodem, qui sibi magis, quae pro se faciant, testimonia prodesse debere affirmat, quam ea, quae aduersus ipsum egerint, nocere, deliberationi nostrae plenum arbitrium relinquatur. Dat. III. Non. Nov. Treviris. Acc. XV. Kal. Mai. Hadrvmeti, Volvsiano et Anniano COSS.

En esta constitución de Constantino, como se puede ver, aparece una primera vez la locución *maleficum uel ueneficum*, confirmándose, a primera vista, la identificación

---

[42] Graf-Johnston (1999:cols. 663-664), consideran que "*maleficus*" tomó el lugar de "*ueneficus*" en la legislación.

de ambas figuras. Sin embargo, también los delincuentes precedentes aparecen unidos por la partícula *uel,* lo cual induce a sospechar que estamos ante un listado de sujetos diferenciados. Dicha sospecha se confirma unas líneas más abajo, cuando el *maleficus* aparece sintácticamente separado de *ueneficus* ("*in homicidii uel* maleficii uel *adulterii uel* ueneficii *crimine*"), lo cual prueba la independencia de ambas figuras. Esta separación queda aún más clara queda tras la lectura de *CTh.* 9,38,4, donde se separa el "*scelus maleficiorum*" de las "*insidiae uenenorum*":

> IDEM AAA. AD OLYBRIVM PRAEFECTVM VRBI. Paschae celebritas postulat, ut, quoscumque nunc aegra exspectatio quaestionis poenaeque formido sollicitat, absolvamus. Decretis tamen veterum mos gerendus est, ne temere homicidii crimen, adulterii foeditatem, maiestatis iniuriam, *maleficiorum scelus, insidias venenorum* raptusque violentiam sinamus evadere. LECTA VIII ID. IVN. VALENTINIANO ET VALENTE II AA. CONSS. (368 IVN. 6).

El hecho de que algunas fuentes postclásicas presenten una dualidad terminológica para el mismo delito en algunas ocasiones[43], mientras que en otras se refieran a conductas diferentes[44], constata que a pesar de la generalización del uso de *maleficus* en las fuentes para designar a los magos en el ámbito penal −motivado probablemente por la necesidad de precisar la terminología con el objeto de distinguir unas conductas delictivas de otras, y las ilícitas de las que no lo son− la terminología jurídico-penal romana postclásica en este ámbito dista mucho aún de adquirir la durabilidad típica de una denominación técnica acuñada con intención de precisión exhaustiva[45].

---

[43] La constitución de Valentiniano, Teodosio y Arcadio del 22 de abril del 386 recogida en *CS.* 8, por poner un ejemplo diferente, presenta la locución "*non uenenarios aut* magos"; v. Desanti (1990:157).

La discusión terminológica se remonta, no obstante, ya a las fuentes clásicas: precisamente Quintiliano en *Inst. Or.* 7,3,7 alude a la necesidad de diferenciar una conducta de otra, a efectos de la defensa procesal, cuando la acusación depende de la denominación jurídica de la conducta; uno de los ejemplo que cita es, precisamente, el del asesinato con veneno e intervención de la magia: *Diuersum est genus cum controuersia consistis in nomine quod pendet ex scripto. Nec uersatur in iudiciis nisi propter uerba quae litem faciunt: an qui se interficit homicida sit, an qui tyrannum in mortem compulit tyrannicida,* an carmina magorum ueneficium*. Res enim manifesta est sciturque non idem esse occidere se quod alium, non idem occidere tyrannum quod compellere ad mortem,* non idem carmina ac mortifera potionem, *quaeritur tamen an eodem nomine appellanda sint.*

[44] Véase Grodzynski (1974:294), en relación con la traducción de "*maleficus*" frente a "*ueneficus*" según en qué fuentes. Véase igualmente *infra* la referencia a la *Lex Salica,* p. 173.

[45] No obstante, Mommsen (1899) no deja por ello de considerarlo término jurídico ya desde Diocleciano (pp. 640). De igual modo Massoneau (1933:51). Rainer (1991:527) siguiendo a Desanti (1990), afirma que la falta de denominación técnico-jurídica penal se acusa sobre todo en el campo de la adivinación.

5. RECEPCIÓN POSTERIOR

No obstante esto, la difusión de la denominación "*maleficus*" en las normas penales puede rastrearse más allá de las fuentes justinianeas. Por una parte, la recepción del *Codex Theodosianus* en el llamado Breviario de Alarico *(Lex Romana Wisigothorum*) facilitó la transmisión del término "*maleficus*" a las fuentes romano-bárbaras occidentales. Sin ir más lejos, *CTh.* 9,16,4 (=*CJ.* 9,18,5), donde se incluía la ya vista explicación del origen del término, aparece en *LRW*. 9,13,2; de las constituciones estudiadas donde el término se usa de modo exclusivo se conservan también *CTh.* 11,36,1 (*LRW*. 11,11,1), *CTh*. 9,38,8 (*LRW*. 9,28,1) y *CTh*. 9,40,1 (*LRW*. 9,30,1). En cuanto a la sistemática, el *Breuiarium Alarici* mantiene un título XIII "*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*", pero incluye también un título XXIII "*De uaticinatoribus et mathematicis*", recogiendo tal cual el capítulo *PS.* 5,21[46].

Más llamativa es, sin embargo, la recepción del término *maleficus* en el *Edictum Theodorici:* la obra recoge en *ET.* 54 un epítome de la normativa ya comentada en este trabajo sobre la limitación de causas de repudio tanto para el marido como para la mujer (*CTh*. 3,16,1). Lo llamativo de este texto es que, como se puede apreciar, se sustituye el término teodosiano "*medicamentarius*" por el que se utilizaba en la *interpetatio* al texto original, es decir, "*maleficus*"[47]:

> Passim matrimonia dissipari non patimur. Ideo uxor a marito, aut maritus ab uxore, nisi probatis causis, quas leges comprehendunt, omisso repudio, a iugali uinculo non recedant. Causae autem debent esse diuortii: si maritus *aut homicida, aut* ***maleficus****, aut sepulchrorum uiolator* ab uxore in examine fuerit adprobatus. Maritus quoque his criminibus conuictam merito dimittat uxorem, *si adulteram, uel* ***maleficam****, uel etiam quam uulgus adpellat aggagulam,* in iudicio potuerit adprobare. Quibus edoctis, maritus, et dotem lucretur, et sponsalitiam recipiat uel sibi habeat largitatem, et tituli utriusque proprietatem secundum leges filiis eum iubemus seruare communibus. Pari etiam modo, si mulier maritum superioribus criminibus inuolutum a iudicatione conuicerit, et dotem recipiat, et sponsalitiam lucro habeat largitatem. Cuius tamen sponsalitiae tantum donationis proprietatem liberis communibus etiam ipsa conseruet: et nubendi uel non nubendi licentiam pro constitutis ueteribus sortiatur.

Por otra parte, en *ET.* 108 aparece un texto que se amolda perfectamente a los criterios de técnica legislativa que se han ido observando en las fuentes comentadas:

> Si quis pagano ritu sacrificare fuerit deprehensus, arioli etiam atque umbrarii, si reperti fuerint, sub iusta aestimatione conuicti, capite puniantur; *malarum*

---

[46] Sobre la represión de la magia en la *Lex Romana Wisigothorum,* véase Massoneau (1933:227-228).

[47] Cf. *supra* p. 73.

> *artium conscii, id est malefici,* nudati rebus omnibus, quas habere possunt, honesti perpetuo damnantur exilio, humiliores capite puniendi sunt.

En primer lugar, el texto mantiene la neta diferenciación entre adivinos ("*arioli, umbrarii*") y magos *(*"*malefici*"), estableciendo denominaciones diferenciadas para cada grupo y prescribiendo penas diferentes en cada caso. El legislador, no obstante, precisa de una definición para acotar el término "*malefici*"*,* como hemos visto en otras constituciones donde el recurso al término de modo técnico resultaba extraño para los destinatarios de la norma. Novedosa resulta, sin embargo, dicha descripción de los "*malefici*"*,* realizada mediante una expresión no constatada hasta el momento en las fuentes estudiadas: "*malarum artium conscii*".

Otros testimonios revelan una transmisión del término al máximo nivel: es el caso de la *Lex Salica* de Clodoveo I, que contiene un título XIX rubricado directamente "*De maleficiis*", donde se regula, de modo diferenciado, el delito de envenenamiento y el de "*maleficium*"[48]. También en la *lex Ripuariorum* (tít. LXXXIII [85]) se regula bajo el epígrafe "*De Maleficio*" el asesinato por veneno "*seu per aliquod maleficium*"[49], mientras que en el *Edictum de Rotharis* (CCCLXXI) se penaliza el uso de hierbas, "*quae ad maleficia pertinent*"[50]. Dentro de los *Capitula Caroli Magni* se da incluso una norma contra "*De maleficis uel incantatoribus*" (XXI)[51]

En los Basílicos, por lo que a la parte oriental del Imperio respecta, se advierte una reordenación sistemática de los títulos donde se trata el delito de magia, motivada por la estricta reducción a que la compilación justinanea fue sometida en el siglo X para la confección de esta obra:

> ΤΙΤΛΟΣ ΛΘ'. Νόμος Κορνέλιος περὶ φονευτῶν καὶ φαρμακῶν, καὶ μαθεματικῶν, καὶ τῶν ὁμοίων[52]

No deja de ser interesante que la represión del delito de magia vuelva a estar en el título dedicado a la *lex Cornelia,* prescindiendo de la sistemática justinianea y volviendo a la ordenación de materias de las *Pauli Sententiae.* Sin embargo, en esta ocasión la rúbrica es más explícita, puesto que junto a la mención de la ley republicana aparece la aclaración de que dicha norma sanciona también a los envenenadores (φαρμακῶν), los adivinos (μαθεματικῶν) "y similares" (καὶ τῶν ὁμοίων). Se recoge así la tradición casi literal de las rúbricas que han regulado el delito de magia

---

[48] De hecho, en la tradición de la *lex* se ha transmitido también la rúbrica "*De maleficiis uel herbis*"; v. Behrend (1874:25); Hessels-Kern (1880), con la colación de los diferentes testimonios. Para la recepción de este término en el medioevo germánico y hasta el siglo XVI, véase Abt (1908:91), con bibliografía.

[49] *CIG.* I, p. 191.

[50] *CIG.* I, pp. 749.

[51] *CIG.* II, pp. 410.

[52] Hb. 5, 761; Sch-VdW. AT 3003/3-4.

desde la *Collatio* hasta el *Codex Iustinianus* (*de maleficis et mathematicis et ceteris similibus*), que se funden con la referencia a la *lex Cornelia*.

En lo que a este estudio interesa, como se puede apreciar que en la compilación bizantina el término "*maleficus*" ha sido por fin sustituido en la rúbrica, y precisamente por la palabra que, como se ha visto a partir de los textos, competía con ella por el papel de definición jurídica del mago: "*ueneficus*", traducido al griego como "φαρμακός"[53].

En cuanto a la recepción del término en el contenido del título, se puede ver que las consituticiones del Código de Justiniano que contenían el término "*maleficus*" en el título correspondiente (*CJ.* 9,18,5, *eod.* 7, *eod.* 9) alteran también la terminología original:

Bas. 60,39,26 (*CJ.* 9,18,5): (...) Οἱ δὲ Χαλδαῖοι καὶ *μάγοι...* [54]
Bas. 60,39,28 (*CJ.* 9,18,7): *(...)* Εἰ δὲ καί τινες εὑρεθῶσι *γόητες...*[55]
Bas. 60,39,30 (*CJ.* 9,18,9): (...) Ὁ συνεδιώς τινι *γοητείαν...*[56]

Tanto el término μάγος como γόης pueden traducirse como la palabra latina "*magus*". Es decir, en la epitomización del texto original de las constituciones del título 9,18 del *Codex Iustinianus* se ha sustituído la palabra *maleficus* por las versiones en griego del término genérico de "mago"[57]. Los textos bizantinos, por tanto, reflejan aquí la tendencia que se ha ido apreciando a lo largo del estudio diacrónico de los textos, revelando la mutabilidad del lenguaje técnico-jurídico en este campo, presionado siempre por la evolución del lenguaje común en sus definiciones de un tipo de delincuente especialmente temido a nivel popular.

Sin embargo, las cadenas de escolios que los manuscritos de los Basílicos han conservado nos transmiten, como es sabido, las traducciones κατὰ πόδας de las constituciones originales. Estas traducciones, necesarias para la correcta interpretación por parte de los bizantinos del texto resumido en griego de los Basílicos respecto del original latino justinianeo, y conservadas por su utilidad junto con el texto legal de Basilio I, mantienen la literalidad del texto del *Codex:*

---

[53] Para un estudio terminológico de "*ueneficus*" y "φαρμακός" v. Monaco (1984: 2016); Graf (1994:39ss.; 58ss).

[54] Hb. 5, 772; Sch-VdW. Sch-VdW. AT 3009/13.

[55] Hb. 5, 772-773; Sch-VdW. AT 3010/1.

[56] Hb. 5, 773; Sch-VdW. AT 3010/7.

[57] Lo mismo sucede con la constitución de *CTh*. 9,38,8 (= *CJ*. 1,4,3,3); los términos "*ueneficus, maleficus*" aparecen en *Bas.* 7,17,26 (Sch-VdW. AT 1, 393/1) del siguiente modo: ἢ γόης ἢ φαρμακός .

Bas. 60,39,26, schol. 2*:	*CJ*. 9,18,5:
(...) Οἱ δὲ Χαλδαῖοι καὶ μάγοι καὶ οἱ λοιποί, οὕστινας *κακοποιοὺς* διὰ τῶν δραμάτων μέγηθος τὸ πλῆθος προσαγορεύει...[58]	(...) Chaldaei ac magi et ceteri, quos *maleficos* ob facinorum magnitudinem vulgus appellat...
Bas. 60,39,28, schol. 4*:	CJ. 9,18,7
Εἰ τις μάγοις ἢ μαγικαῖς μυσαρίαις προσεθισθείς, <ὅς> *κακοποιὸς* τῇ τοῦ πλήθους προσηγορίᾳ ἐν τῇ συνηείᾳ καλεῖται...[59]	(...) si quis magus uel magicis contaminibus adsuetus, qui *maleficus* uulgi consuetudine nuncupatur...
Bas. 60,39,30, schol. 3*:	*CJ*. 9,18,9
Εἰτισδήποτέ τινά τι τῇ τῶν *κακοποιῶν* κηλίδι μεμιασμένου ἀκούσῃ...	Quicumque *maleficiorum* labe pollutum audierit ...
(...) ἤ λαθραίαις τιμωρίαις τὸν φανερὸν ὑπεύθυνον τῆς *κακοποιοῦ* τέχνης συντρίψει...[60]	(...) aut clandestinis suppliciis etiam manifestum reum *malificae* artis suppresserit...

Los escolios nos obligan a matizar la percepción de la evolución del lenguaje jurídico en este campo: no obstante la constatada variabilidad lingüística técnica, los escolios revelan que el término que siguen usando en Bizancio los prácticos del Derecho para aclarar el sentido de los textos legales (pues el mantenimiento de los escolios en los textos legales así lo sugiere) es "κακοποιός", traducción literal de "*maleficus*"[61].

---

[58] Sch-VdW. BS 3760/2-3; Hb. 5, 772, Schol. μηδεὶς ἐρωτάτω τινὰ μαντικὴν ἐπαγγελλόμενον]*

[59] Sch-VdW. BS 3760/27-3761/1; Hb. 5, 773, Schol. οἱ ἀξιωματικοί]*, escolio atribuido a Taleleo.

[60] Sch-VdW. BS 3761/21-22; Hb. 5, 773, Schol. ὁ συνειδώς τινι γοητείαν]*

[61] La fuerza denominativa a efectos legales que adquiere el término "*maleficus*" sobre todo desde Justiniano se puede apreciar en la mencionada *Nou.* 15,4,2, donde para el texto griego Εἰ φαρμακείαις ἢ *γοητείαις* ...

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (1985): *Religión, superstición y magia en el mundo romano,* Cádiz.

Abt, A. (1908): *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei,* Giessen, reimp. Berlín (1967).

Amarelli, FR., (1997): "Apuleio in difesa di se stesso per un'accusa di *magia*", en Amarelli - Lucrezi, *I processi contro Archia e contro Apuleio,* Nápoles, pp. 99-177.

Barone-Adesi, G. (1992): *L'età della* "*Lex Dei*", Nápoles.

Behrend, J. Fr. (1874): Lex Salica, Berlín.

Butler, H.E. y Owen, A.S. (1967): *Apulei Apologia siue Pro de se magia liber,* Hildesheim.

Cantarella, E. (1996): *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica,* Madrid (=*I supplizi capitali in Grecia e a Roma,* Milán, 1991).

Castello, C. (1990): "Cenni sulla repressione di magia dagli inizi del Principato fino a Costanzo II", en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VIII Convegno Internazionale,* Perugia, pp. 665-693.

Clerc, J. -B. (1995): "Homines magici", *Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Berna, Berlín, Frankfurt d. M., Nueva York, París, Viena.

Cloud, J. D. (1969): "The *lex Cornelia de sicariis*", *ZSS* 86, pp. 258-286.

Desanti, L. (1988): "La repressione della *scientia diuinatoria* in età del Principato", en Burdese, A. (ed.), *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano,* Padua.

— (1990): *Sileat omnibus perpetuo diuinandi curiositas*, Milán.

Frakes, R. (2007), "The Manuscript Tradition of the *Lex Dei*", *ZSS* 124, pp. 290-304.

Graf, F. (1994): *La magie dans l'antiquité gréco-romaine,* París (= *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike,* Múnich, 1996).

— y Johnston, S. I. (1999): "Magie, Magier. III. Griechenland und Rom", *NP* 7, Stuttgart-Weimar, cols. 657-673.

Grodzynski, D. (1974), "Par la bouche de l'empereur", en Vernant, J. P. *et alii, Divination et rationalité,* París.

Hessels, J. H. y Kern, H. (1880): "Lex Salica", *The ten texts with the glosses and the* Lex emendata, Londres.

Kleinfeller (1928): "Magia", *RE* 14.1, Stuttgart, cols. 396-398.

Jobbé-Duval, É. (1924): *Les morts malfaisants. "Laruae, Lemures" d'aprés le droit & les croyances populaires des Romains,* París.

Lenel, O. (1889): *Palingenesia iuris ciuilis. Iurisconsultorum reliquiae quae Iustiniani Digestis continentur ceteraque iurisprudentiae ciuilis fragmenta minora*, 2 vols., Leipzig (reimpr. con *supplementum* por Sierl, Graz, 1960).

---

se incorpora la traducción: "*Si uenenis aut* maleficiis...". Es quizá por esta continua identificación de ambos términos en las fuentes que se aprecia un error en la edición de Heimbach de los Basílicos, pues si, como hemos visto, al traudicr γόητες en *Bas*. 60,39,28 (*CJ.* 9,18,7) se reucurre correctamente en dicha edición al término *magus,* en *Bas*. 60,39,30 (CJ. 9,18,9) la expresión Ὁ συνεδιώς τινι *γοητείαν*... aparece traducida como "*Qui aliquem* maleficum *nouit*...".

LEVY, E. (1965): "Rehabilitierung einiger Paulussentenzen", *SDHI* 31, pp. 1ss.
LIEBS, D. (1996): "Die pseudopaulinischen Sentenzen II. Versuch einen neuen Palingenesie, Ausführung", *ZSS* 113, pp. 132-233.
LIEBS, D. (1997): "Strafprozesse gegen Zauberei", en Manthe, U. y Von Ungern-Sternberg, J. (eds.), *Grosse Prozesse der römischen Antike,* Múnich.
— (2007): *Vor den Richtern Roms. Berühmte Prozesse der Antike,* Múnich.
LUZZATO, G. I. (1968): "*Magia* (diritto romano)", *NNDI* 10, pp. 25-26, Turín.
MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2006): *El Orfismo y la magia,* Madrid, recurso electrónico de la Universidad Complutense de Madrid.
MARTROYE, F. (1930): "La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle", *RHDFE* 9, pp. 669-701.
MASSONEAU, E. (1933): *Le crime de magie et le droit romain*, París.
MAURICE, J. (1927): "La terreur de la Magie au IV^e siècle", *RHDFE* 6, pp. 108-120.
MOMMSEN, Th. (1899): *Römisches Strafrecht,* Leipzig.
MONACO, L. (1984): "*Veneficia matronarum.* Magia, medicina e repressione", *Sodalitas Guarino,* vol. 4, Nápoles, pp. 2013-2024.
RAINER, M. (1991): *Rec. a Desanti*, *ZSS* 108, pp. 527-531.
ROBINSON, O. (2004): "The supernatural in the law of the Roman Republic", *Annaeus* 1, pp. 261-268.
ROTONDI, G. (1922): "Studi sulle fonti del codice giustinianeo", *Scritti Giuridici,* Pavía.
SANTALUCIA, B. (1998): *Diritto e Processo Penale nell'Antica Roma*[2]*,* Milán.
SCHERILLO, G. (1934): "Teodosiano, Gregoriano, Ermogeniano", *Studi in memoria di U. Ratti,* Milán, pp. 247-323.
VARELA, E. (2002): "Magia y Derecho en Roma", *Estudios Calonge*, vol. II, Salamanca, pp. 1053-1064.

ABREVIATURAS

Annaeus	*Annaeus.* Anales de la tradición romanística (Sevilla)
Apul., Apol.	*Lucius Apuleius, Apologia siue Pro de se magia liber*
Apul., Metam.	*Lucius Apuleius, Metamorphoseon libri XI*
Aug., Civ.	*Aurelius Augustinus* (San Agustín), *De civitate Dei*
Bas.	*Basilicorum libri LX*
CJ.	*Codex Iustinianus*
Cic., Re publ.	*Marcus Tullius Cicero, De re publica*
CIG. I	*Corpus Iuris Germanici,* tomo I. (ed. WALTER, F., Berlín 1824)
Coll.	*Collatio legum mosaicarum et romanarum*
CS.	*Constitutiones Sirmondianae*
CTh.	*Codex Theodosianus*
Deuteron.	*Vulgata,* Libro del Deuteronomio
Dig.	*Digesta Iustiniani*
ET	*Edictum Theodorici*

Ex.	*Vulgata,* Libro del Éxodo
Hb.	Heimbach, *Basilicorum libri LX*, Leipzig 1833-1870 (con *supplementa* de Zachariae v. Ligenthal, 1846, y Ferrini-Mercati, 1897, reimpr. del vol. 6.1 en 1962)
Hieronym., Dan.	*Sophronius Eusebius Hieronymus* (San Jerónimo), *Commentarium in Danielem prophetam*
Hieronym., Jer.	*Sophronius Eusebius Hieronymus* (San Jerónimo), *Commentarium in Jeremiam prophetam.*
I.	*Institutiones Iustiniani*
Isid., Etym.	*Isidorus, Etymologiarum libri*
Lact., Inst. Div.	*Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, Divinae Institutiones*
NNDI	*Novissimo Digesto Italiano,* Turín, desde 1957 (sucesor del *Digesto Italiano*, 1884-1921, y del *Nuovo Digesto Italiano*, 1937-1940)
Nou.	*Nouellae Iustiniani*
NP	Cancik, H. - Schneider, H. (eds.), *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike,* Stuttgart-Weimar, 1996-2003
Plin., Nat. Hist	*Gaius Plinius Secundus Maior, Naturalis Historia*
PS.	*Pauli Sententiae*
Quint., Inst. Or.	*Marcus Fabius Quintilianus, Institutio Oratoria.*
RE	Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft,* Stuttgart, desde 1893
RHDFE	*Revue Historique de Droit Français et Étranger,* (París).
Sch-VdW. AT	Scheltema, Van der Wal, *Basilicorum libri LX*. A, *Textus* (1955 y ss.), Groningen
Sch-VdW. BS	Scheltema, Van der Wal, *Basilicorum libri LX*. B, *Scholia* (1953 y ss.) Groningen
SDHI	*Studia et Documenta Historiae et Iuris* (Roma)
Sen., Nat. Quaest.	*Lucius Annaeus Seneca, Naturales Quaestiones*
Seru. in Buc.	*Seruius, Commentarium in Vergilii Bucolicam*
Tac., Ann.	*Cornelius Tacitus, Ab excessu Diui Augusti Annalium*
XII T.	*Lex duodecim tabularum*
ZSS	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschicthe, romanistische Abteilung* (Weimar)

Magia cristiana en la Rus' de Kiev

Susana Torres Prieto

Universidad Complutense de Madrid
susanatorresprieto@gmail.com

Es difícil encontrar o acotar definiciones de prácticas mágicas en la Rus' de Kiev. No sólo porque las definiciones de la magia en sí mismas dependen casi siempre, si no siempre, del punto de vista de quien las relata –lo que es un milagro para unos puede parecerles magia pura a otros–, sino porque las fuentes no son muy explícitas al respecto y, cuando lo son, las descripciones que en ellas aparecen reflejan inexorablemente el punto de vista del cronista cristiano a quien esa realidad resultaba ajena y, generalmente, deplorable.

El estudio de la magia en la Rus' de Kiev abre un campo semántico completamente nuevo en el que podemos establecer una primera diferenciación entre el acto y el actor, la práctica y el agente. Nos gustaría centrarnos en esta diferencia y en especial en aquellos que han recibido tradicionalmente la etiqueta de sacerdotes paganos, los *volxvy* (Ryan 1999:262).

Las prácticas que en algún momento no se han ajustado a la práctica cristiana ortodoxa han sido tildadas de mágicas o paganas. Como veremos, las líneas de separación, de una parte, entre prácticas mágicas y prácticas de un cristianismo popular sincrético, que en Rusia parece gozar de una supervivencia sempiterna (*dvoeverie* – doble fe), son difíciles de delimitar, y, a su vez, la diferencia entre dichas prácticas y un paganismo eslavo reconstruido es asimismo borrosa. Esta dificultad a la hora de delimitar y acotar significados se ve dificultada por una serie de elementos, a saber, la escasez de fuentes, el hecho de que muchas son traducciones, el punto de vista que éstas puedan expresar sincrónica y diacrónicamente y nuestro propio enjuiciamiento de los testimonios como modernos positivistas.

Es importante realizar en primer lugar una salvedad a la hora de dotar de significado a un término tan traído y llevado como los *volxvy*. En primer lugar, como muy bien indica Mathiesen (1995), hay que diferenciar entre las prácticas que no se consideraban ortodoxas, o que no se consideraron ortodoxas en los siglos posteriores, y la religión pagana que pudieron practicar las comunidades eslavas orientales antes de su cristianización. Por otro lado, hay que tener en cuenta que, si bien existió un corpus de textos sobre prácticas mágicas en eslavo que circularon con relativa frecuencia, éstos eran todos traducciones de textos bizantinos, y, por lo tanto, nos ofrecen una evidencia relativa de las prácticas mágicas propiamente eslavas. Como bien afirma Franklin (Franklin 2002:259ss.), el cristianismo era la religión del libro y los libros tenían una clara función evangelizadora. Por lo tanto, hemos de basar nuestras observaciones no sobre textos mágicos o de religión pagana escritos por los mismos

protagonistas de las prácticas, que no existen, sino sobre evidencia secundaria que encontramos, principalmente, en los cuerpos de leyes, civiles y eclesiásticas (nomocánones), y en los penitenciales, así como en traducciones o adaptaciones de obras literarias que se realizaron en la Rus' a partir de originales griegos.

Como hemos afirmado, el término *volxv* se ha utilizado tradicionalmente para denominar a un sacerdote pagano. En un área semánticamente tan ambigua y engañosa como la magia y el paganismo, la figura del mago/sacerdote pagano no es una excepción. En términos generales, el término *volxv* parece transmitir dos significados (Barkhudarov, Filin et al. 1975:13-16). En primer lugar, como sinónimo de términos tales como *koldun, čarodei, znaxar,* todos, con matices, actores o agentes en prácticas mágicas (Ryan 1999:70-86), y, por otro, el practicante de una religión no cristiana o un oráculo (Ryan 1999:70-72; Caudano 2004).

Para poder establecer cuán relevantes estos *volxvy* fueron en la sociedad de la Rus' de Kiev, hasta qué punto y de qué manera, sería conveniente recapitular, aunque sea someramente, algunos de los testimonios que poseemos sobre los *volxvy* y sobre algunos términos relacionados semánticamente con éste.

Entre los escritos que consideramos más valiosos a la hora de evaluar la importancia de las prácticas religiosas no cristianas o paganas en la sociedad de la Rus' kievita y el prestigio social con el que pudieron haber contado sus oficiantes o sacerdotes, consideramos que, por su inmediatez y su eminente practicidad, son evidentemente relevantes los cuerpos de leyes canónicas promulgados por los primeros príncipes reinantes así como las respuestas canónicas que los metropolitas de Kiev se veían obligados a difundir para una mejor educación del recién convertido clero autóctono.

Todos estos textos, si bien no podrían considerarse traducciones *sensu stricto*, como los textos sobre magia, fueron adaptaciones hechas a partir de originales bizantinos. Tanto el príncipe Vladimir Sviatoslavič (†1015) como su sucesor no inmediato, el príncipe Iaroslav Vladimirovič (†1054) publicaron respectivos estatutos (*ustavy*), que, basándose en los nomocánones bizantinos establecían, más que la bases para una legislación penal en toda regla, los límites de los tribunales eclesiásticos en la recientemente convertida Rus' de Kiev[1].

El Estatuto del príncipe Vladimir Svjatoslavič se conserva en varias copias que podemos agrupar básicamente en dos recensiones: la redacción Oleninskaja, que data entre finales del s. XII y la primera mitad del s. XIII y que se ajustaría con mayor precisión a la redacción arquetípica de principios del s. XI[2], y la copia Sinodal, que sería posterior, probablemente de finales del s. XIII o principios del s. XIV.

En el Estatuto de Vladimir no existe mención alguna sobre los *volxvy*. En la redacción Oleninskaja no aparece término alguno del campo semántico, aunque en la redac-

[1] Respecto a la datación de los manuscritos existentes, la importancia de los estatutos o sus originales bizantinos, véase Franklin, S. (2002:136, 152-6).

[2] Véase la edición y las notas muy oportunas de Ianin, pp.137ss, en Chistiakov (1984).

ción Sinodal, más tardía, (Chistiakov 1984:148-151; Kaiser and Hellie 1992:42-44)[3] aparece el término abstracto relacionado, *volxvovanie,* mencionado solamente una única vez, junto con otros términos afines: brujería (*ved'stvo*), creación de pociones (*zeliinič'stvo*), encantamientos (*potvor*), hechicería (*čarodejanie*), en el artículo 9, dentro de una lista larga de delitos que se encontraban dentro de la jurisdicción eclesiástica.

Ianin interpreta esta serie de crímenes como un intento por parte de la Iglesia no sólo de influir en los asuntos familiares privados de la población, sino también de ganar adeptos mediante la promesa de una curación[4]. Según Ianin, la inspiración para la codificación de estos crímenes se podría encontrar en el Deuteronomio 13, 1-5 y en el Levítico 20, 27. En este último pasaje, "El hombre o la mujer que consulten espíritus de muertos o se entreguen a la adivinación, han de morir; serán apedreados, y su sangre caerá sobre ellos" (Reina-Valera 1995), la expresión γένηται ἐπαοιδός es traducida al ruso como *volxvovat'*

En el Estatuto promulgado por el príncipe Iaroslav, en su versión extensa (copia Archeográfica) (Chistiakov 1984:163-166; Kaiser and Hellie 1992:45-50), ya que en la versión breve ni siquiera se menciona delito alguno relacionado con la magia, se indica en su artículo 40 lo que un marido debe hacer en caso de que su esposa sea una *volxva*. "Y si la mujer fuera una hechicera, o una nigromante o una *volxva* o una creadora de pociones, o bien si el marido, habiéndola pillado, la castiga y no se separa y paga al metropolita 6 grivnas".

Dicho artículo cobra una importancia singular no sólo porque es uno de los pocos ejemplos, y creemos que el primero, en que encontramos la forma femenina del término *volxv*, sino porque de hecho no es una de las razones por las que un esposo pueda o deba divorciarse de su cónyuge. Entre los 59 artículos del Estatuto, éste es el único ejemplo en que encontramos el término en cuestión o algún término de la misma familia. Es interesante el hecho de que, por ejemplo, no siendo la condición de *volxva* una causa de divorcio, sí lo es el hecho de que ella asista a los *igriščam* (art. 56), que Kaiser interpreta como "danzas paganas" (Kaiser and Hellie 1992:50). Entre todas las causas que justifican la concesión del divorcio al esposo, ésta se encuentra en quinta posición, tras el intento de asesinato del zar, la práctica del adulterio, intento de asesinato del propio cónyuge, el abandono del hogar, y antes del intento de robo de la propiedad de éste. La mayor diferencia entre el Estatuto de Vladimir y éste de Iaroslav es que este último es extremadamente profuso en todo tipo de penas para todo tipo de prácticas y desviaciones sexuales, pero los *volxvy* no parecían ser una preocupación significativa.

El Estatuto supuestamente promulgado por el príncipe Vsevolod Mstislavich († 1138) príncipe de Nóvgorod, data probablemente de finales del siglo XIII o incluso del siglo XIV y se trataría, lógicamente, de una copia (Franklin 2002:181). El

---

[3] Todos los estatutos que se mencionan en el presente artículo han sido editados en ruso por Ianin en Chistiakov (1984). Kaiser y Hellie realizaron una edición bilingüe, ruso-inglés, de estos textos que se encuentra disponible en Kaiser (1992)

[4] V. Ianin, en Chisitiakov (1984:157-8).

Estatuto agrupa en un único documento legislación sobre los tribunales eclesiásticos, los miembros de la Iglesia y las medidas comerciales aplicables en la ciudad-estado. El Estatuto, a pesar de datar de una fecha mucho posterior, menciona el término *vl"xovanija* en los mismos términos que el Estatuto del Vladimir mencionado anteriormente, insertado dentro de una lista de crímenes que se encontrarían dentro de la jurisdicción de la Iglesia (Chistiakov 1984:262-292; Kaiser and Hellie 1992:59-65).

Hasta el momento, lo que encontramos es un término relacionado, *volxvovanie*, como una práctica relacionada con la magia. Es decir, el acto, pero no el actor, a no ser en su forma femenina.

Otro tipo de textos que son los puramente eclesiásticos, no ya sobre legislación eclesiástica, sino aquéllos que abordaban cuestiones morales candentes en la recién cristianizada Rus'. Estos textos estaban escritos para ser leídos por miembros del clero procedentes de distintos niveles de la jerarquía eclesiástica.

En el Canon 61 del Concilio Quinisexto, celebrado en Trullo en 692, encontramos los términos *v"lšv'bam"* y *v"lšv'b'niky* como traducciones del griego μάντεσιν y μάντεις (Beneshevich 1906: 182). El uso del término griego ἑκατοντάρχος (literalmente, "líder de cien hombres, centurión") también es interesante. De acuerdo con la interpretación del Patriarca de Antioquía (1185-1199), Teodoro IV Balsamón, exiliado en Constantinopla "son personas mayores que tenían la reputación [de poseer] un conocimiento especial. Vendían el pelo de osas y otros animales como medicina o como amuleto" (Beveridge 1672: vol. 1, 228). Sea esta interpretación del término ἑκατοντάρχος la correcta o no, es interesante que el antiguo epítome del mismo canon modifica el comienzo "Aquéllos que se abandonan a los adivinos o a los que se conocen como 'hekatontarkas' o cualquiera de este tipo", cambiándolo por "Quienquiera que se entregue a un 'hekatontarka' o a los demonios"

Las llamadas respuestas canónicas tienen el valor intrínseco de no haber sido producidas a partir de traducciones del griego, y en ellas también se menciona a los *volxvy*. Uno de los cuestionarios más importantes es el del monje Kirik de Nóvgorod, que sirvió como maestro de coro en el Monasterio de San Antonio (Antoniev) de dicha ciudad a mediados del siglo XII (Franklin 2002:151). Su nombre está ligado al del obispo Nifonte (1131-56), al que se atribuyen la autoría de la mayoría de las respuestas, aunque no se puede descartar la intervención de otros obispos. Kirik compiló sus preguntas y las respuestas recibidas probablemente en torno a 1150. En la cuestión número 12, Kirik expresa su preocupación sobre la madre que lleva a ver al *volxv* (Smirnov 1913: Materialy, 10). La mayoría de los ejemplos que se encuentran en las respuestas canónicas, en documentos similares al de Kirik, se refieren a la acción de ir a visitar o a ver al *volxv* y, en menor proporción, pedir al *volxv* que venga a casa. En la mayoría de los casos, la proporción de referencias a los *volxvy* dentro del conjunto de la obra es pequeña. Kirik, por ejemplo, los menciona una única vez a lo largo de sus 34 cuestiones, la misma proporción que encontramos en las respuestas canónicas del Metropolita Juan (Ioann) II (c.1077-89) al monje Iakov, con la diferencia que éste escribía en griego y fue sub-

secuentemente traducido al antiguo eslavo. El metropolita insiste en que aquéllos que se dediquen a la hechicería o a la magia deben ser convencidos con palabras de su error, si persisten, han de ser castigados, pero en ningún caso han de ser ajusticiados (Franklin 2002:262). En tratados similares de fecha posterior, de los siglos XIV y XV, el nivel de relevancia es similar. Por tanto, el grado de preocupación en general en las respuestas canónicas o en los estatutos eclesiásticos es mucho menor que el nivel de preocupación expresado sobre la conducta sexual de los feligreses, y sus posibles desviaciones, o los usos que se deben dar al agua o al vino.

El término *volxv* ha sido utilizado asimismo para traducir el término griego μάγος. Los tres magos del Evangelio de Mateo son *volxvy* en la traducción al antiguo eslavo (Caudano 2004). También lo es Nectanebo en las traducciones de la Novela de Alejandro de Pseudo-Calístenes.

Si el testimonio textual es difícil de establecer, mucho más difícil es interpretarlo. Mientras que el término *volxvovanie*, la práctica en sí misma, aparece junto a otros términos que podríamos denominar afines, como *čarodenie* (hechicería), como sinónimo o equivalente de la primera, el término *volxv*, en su forma masculina, aparece por sí solo. Sólo la forma femenina, como hemos visto en el ejemplo anterior, parece claramente ligada a prácticas consideradas punibles. De hecho, no sabemos exactamente lo que la gente hacía cuando iba a visitar a un *volxv*, si era para obtener una predicción del futuro, como los Magos de oriente, si era para obtener una curación o un amuleto. Los cuerpos de leyes hacen hincapié, sin embargo, en el error que comenten los que visitan al *volxv*, no en el hecho de que éste pudiera estar incurriendo en un delito o una falta contra la iglesia. Lo que sí sabemos es que el prestigio social del que sin duda gozaron algún día[5] parece haberse perdido en una práctica privada cuya relevancia social, a juzgar por la atención que le dedica la jerarquía eclesiástica, era limitada. El hecho de que las técnicas adivinatorias, que en su momento pudieron ser practicadas por los volxvy, continuaran estando presentes en las formas populares y sincréticas de la religión ortodoxa en Rusia hasta fecha reciente no nos permite tampoco afirmar con rotundidad que su función y relevancia social fueran los mismos en el momento de la cristianización. Pero sí nos permite afirmar que su función como dirigentes o agentes de una supuesta religión pagana organizada con anterioridad a la cristianización, con la que la religión cristiana oficial hubiera entrado en conflicto, está pobremente atestiguado.

[5] Véase el "magus" eslavo que vence al campeón danés en Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* 3, 5, 2.

BIBLIOGRAFÍA

BARKHUDAROV, S. G.; FILIN, F. P. *et alli*. (1975): *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv*, Moskva, Nauka.

BENESHEVICH, V. N. (1906): *Drevne-slavianskaia Kormchaia chetyrnadtsati titulov. Syntagma XIV titulorum sine scholiis. Secundum versionem Palaeo-Slovenicam, adjecto textu Graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato.*

BEVERIDGE, W. (1672): *Synodikon sive Pandectae canonum SS. apostolorum, et conciliorum ab ecclesia Graeca receptorum; nec non canonicarum SS. patrum epistolarum: una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis, et scriptis aliis huc spectantibus; quorum plurima e Bibliothecae Bodleianae aliarumque MSS. codicibus nunc primum edita: reliqua cum iisdem MSS. summa fide & diligentia collata. Totum opus in duos tomos divisum Guilielmus Beveregius. recensuit, prolegomenis munivit, & annotationibus auxit,* Oxonii, e Theatro Sheldoniano. Sumptibus Guilielmi Wells & Roberti Scott bibliop. Lond.

CAUDANO, A. L. (2004): "Following the Star of Bethlehem. Portrayals of the Magi as Astrologers in Kievan Rus'." *Byzantinoslavica* LXII, pp. 161-172.

CHISTIAKOV, O. I. (1984): *Rossiiskoe zakonodatel'stvo X-XX vekov*, Moskva, *I*Urid. lit-ra.

FRANKLIN, S. (2002): *Writing, society and culture in early Rus, c. 950-1300*, Cambridge, U.K.; New York, Cambridge University Press.

— (2002): *Byzantium-Rus-Russia : studies in the translation of Christian culture. Aldershot*, Hampshire ; Burlington, Vt.

KAISER, D. H. y HELLIE, R. (1992): *The Laws of Rus': tenth to fifteenth centuries*, Salt Lake City, Utah, C. Schlacks Jr.

MATHIESEN, R. (1995): "Magic in Slavia Orthodoxa: The Written Tradition", *Byzantine Magic*, H. Maguire, Washinton, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection; Distributed by Harvard University Press.

RYAN, W. F. (1999): *The bathhouse at midnight: an historical survey of magic and divination in Russia*. University Park, Pa., Pennsylvania State University Press.

SMIRNOV, S. I. (1913): *Drevne-russkiii dukhovnik: izsliedovanie po istorii tserkovnago byta*. Moskva, Sinodal'naia Tipografija.

INTRODUCCIÓN

Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request from the Cairo Genizah
Gideon BOHAK
Sobre la visita de Antaura a España
Antonio BRAVO GARCÍA
Textos mágicos del Atharvaveda
Eugenio R. LUJÁN
Tipología de los documentos de oro hallados en tumbas. Las laminillas órficas y su relación con otros textos mágicos
Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ
Magic and Mithraism in the "Mithras Liturgy"
Marvin MEYER
Magia, amuletos y supersticiones de materia medica *en el libro I de* Kyranides
Sabino PEREA YÉBENES
El término maleficus en Derecho romano postclásico
José-Domingo RODRÍGUEZ MARTÍN
Magia Cristiana en la Rus' de Kiev
Susana TORRES PRIETO

© CSIC
© Juan Antonio Álvarez- Pedrosa Núñez, Sofía Torallas Tovar (editores)
NIPO: 427-10-156-1
ISBN: 978-84-00-09153-8
Depósito Legal: M-35797-2010
Diseño CD: Julia Sánchez (CCHS, CSIC)